WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE
HEFT 53

शिखिसमुच्चयः
INDIAN AND TIBETAN STUDIES

(COLLECTANEA MARPURGENSIA INDOLOGICA ET TIBETICA)

EDITED BY

DRAGOMIR DIMITROV, ULRIKE ROESLER AND
ROLAND STEINER



ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN

WIEN 2002

WSTB 53

WIENER STUDIEN

ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST STEINKELLNER

HEFT 53

WIEN 2002

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

शिखिसमुच्चयः

INDIAN AND TIBETAN STUDIES

(COLLECTANEA MARPURGENSIA INDOLOGICA ET TIBETICA)

EDITED BY

DRAGOMIR DIMITROV, ULRIKE ROESLER AND
ROLAND STEINER

WIEN 2002

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

Śikhisamuccayaḥ : Indian and Tibetan Studies ; (Collectanea Marpurgensia Indologica et Tibetologica) ; [Herrn Professor Dr. Michael Hahn zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 7. Mai 2001 von den Marburger Indologen und Tibetologen] / ed. by Dragomir Dimitrov, Ulrike Roesler and Roland Steiner. - Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2002.
(Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde ; 53)
In lat., tibetischer, Bengālī- und Devanāgarī-Schrift.
Enthält Beiträge auf Deutsch und Englisch.

IMPRESSUM

Verleger: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Maria Theresien-Straße 3, 1090 Wien

Herausgeber und für den Inhalt verantwortlich:
Prof. Ernst Steinkellner, Reisnerstraße 6, 1030 Wien

Druck: Ernst Becvar Ges.m.b.H., Lichtgasse 10, 1150 Wien

Herrn Professor Dr. Michael Hahn

zur Vollendung des 60. Lebensjahres

am 7. Mai 2001

von den Marburger Indologen und Tibetologen

Vorwort

Je näher der Tag rückte, an dem Prof. Michael Hahn, der Inhaber des Lehrstuhls für Indologie und Tibetologie an der Philipps-Universität Marburg, sein sechzigstes Lebensjahr vollenden würde, desto dringlicher stellte sich seinen Marburger Freunden und Kollegen, Mitarbeitern und Schülern die Frage, wie dieses Ereignis angemessen gewürdigt werden könne. Um schon jetzt seine Forscherarbeit abschließend und rückschauend in Form einer „Festschrift“ zu feiern, schien uns der Jubilar nämlich noch bei weitem zu jung und vor allem zu tatkräftig zu sein.

Nun gibt es aber neben seinen zahlreichen eigenen Forschungen auch die vielen von ihm angeregten und geförderten Arbeiten, und so kam uns der Gedanke, dem Jubilar einen Sammelband mit Aufsätzen derer zu widmen, die derzeit an der Philipps-Universität indische und tibetische Studien treiben, um damit einen Einblick in das Spektrum der unter seiner Ägide geleisteten Forschung zu bieten.

So ist eine „Sammlung“ (Skt. *samuccaya*) für „denjenigen, der sich auf der Höhe der Wissenschaft befindet“ (Skt. *śikhin*) und zugleich für „den, der einen Kamm trägt“, also für „den [Professor] Hahn“ (Skt. *śikhin*), entstanden: eben ein शिखिसमुच्चयः (*Śikhisamuccayaḥ*). Die Autoren dieses Bandes, die im Jahr 2001 allesamt am Marburger Fachgebiet lehrten oder studierten, hoffen, auf diese Weise eine bescheidene Gegengabe für vielfältige Förderungen vorlegen zu können.

Es ist uns eine angenehme Pflicht, Herrn Professor Dr. Ernst Steinkellner für seine sofortige Bereitschaft zu danken, diesen Band in die Reihe „Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde“ aufzunehmen und seine Veröffentlichung zu ermöglichen.

Marburg, im Januar 2002 — Die Herausgeber

Contents

Die Konzeption der *buddhi* als „Genußobjekt" in Sadyojyotis' *Bhogakārikā**

Fabio BOCCIO

Die *Bhogakārikā* (fortan: BhK) des Sadyojyotis (ca. 9. Jh. oder früher) und der dazugehörige Kommentar, die *Bhogakārikāvr̥tti* (fortan: BhKV) des Aghoraśiva (12. Jh.), behandeln den von Śiva vollzogenen und auf die *tribandhin*-Wesen bezogenen „Genuß" (*bhoga*).[1] Das sind die Wesen, die nach der Lehre des Śaivasiddhānta von den drei „Fesseln" (*bandha*) *mala*, *karman* und *māyā* gebunden sind.[2] Obwohl jedes der 36 von dieser Schule konzipierten *tattva*-s ein Mittel (*sādhana*) für das Phänomen „Genuß" darstellt, ist die *buddhi* das Organ, das empirisch die entscheidende Rolle für den ganzen Vollzug des *bhoga*-Prozesses spielt. Ziel dieser kurzen Analyse soll es sein, die *buddhi* als „zu genießenden" Gegenstand zu untersuchen, um die Bedeutsamkeit ihrer Rolle für den Genuß der Seele (*puruṣa*, *puṃs*, *aṇu*, *ātman* usw.)[3] verstehen zu können. Hierzu bieten die Strophen 50–53 der BhK einen nützlichen Ausgangspunkt, um in den Inhalt dieses kleinen Beitrags einzuführen. Der Autor sagt an dieser Stelle: „So wie ein König in dieser

---

* Ich nutze die Gelegenheit, um mich bei allen Mitarbeitern des Fachgebietes Indologie und Tibetologie der Philipps-Universität Marburg zu bedanken, daß mir die Möglichkeit gegeben wurde, meinen kleinen Beitrag zu diesem Band vorzulegen. Besonders dankbar bin ich dafür Herrn Dr. Roland Steiner, der meine deutsche Fassung dieses Aufsatzes mit wichtigen Korrekturen und neuen Ideen ergänzt hat. Herrn Dr. Jayandra Soni und Herrn Dr. Jürgen Hanneder danke ich für die Besprechung und Klärung einiger Stellen. Herrn Prof. Dr. Michael Hahn möchte ich meine herzlichsten Glückwünsche übermitteln; ihm bin ich besonders zu Dank verpflichtet, da er meinen Aufenthalt in Marburg unter allen Gesichtspunkten anregend gemacht hat. Ihm verdanke ich auch die Möglichkeit, hier am Ort „die Sprache der Philosophen" lernen zu können.

1 Der Begriff *bhoga* wird in der Śaivasiddhānta-Schule in unterschiedlicher Weise definiert; vgl. dazu *Aṣṭaprakaraṇa*: 380–381. Die Bedeutung des Wortes könnte man grundsätzlich mit „Erfahrung" wiedergeben. Durch den Prozeß der *bhoga* genannten Erfahrung, in der sich die Geistigkeit der Seele manifestiert (s. BhKV zu BhK 73cd), hat die Seele in dieser Welt die Möglichkeit, ihr *karman* auszugleichen bzw. zu löschen. *bhoga* ist nämlich diejenige Aktivität, bei der die Seele Gefühle wie Freude, Leid usw. erfährt, die für sie wegen ihres *karman* auftreten (s. *Tattvaprakāśa* 36 und FILLIOZAT 1971: 251, Zeile 6 ff.). FILLIOZAT übersetzt hier das Wort *bhoga* mit dem Begriff „consommation". Es ist außerdem hierbei zu beachten, daß das *karman* nach der Lehre des Śaivasiddhānta als eine Eigenschaft der *buddhi* (d. h. der Materie, also der zu genießenden Gegenstände) anzusehen ist: s. hierzu *Tattvaprakāśavr̥tti* zu *Tattvaprakāśa* 39 oder BhKV zu BhK 81c–82b und BhKV zu BhK 125ab.

2 Die BhK ist einer der Texte des sogenannten *Aṣṭaprakaraṇa*, einer Sammlung exegetischer und didaktischer Werke der Śaivasiddhānta-Schule; s. hierzu GOODALL 1998: xx–xxi und Fn. 35 sowie BRUNNER-LACHAUX 1975–76: 111 und Fn. 6. Der gesamte in den folgenden Fußnoten zitierte Text der BhK findet sich nochmals im Anhang am Ende dieses Aufsatzes (S. 26).

3 S. hierzu FILLIOZAT 1971: 250, Fn. 6, und BRUNNER-LACHAUX 1977: iii.

Welt [seine] Truppen zum Sieg führt (*prayuṅkte*), in derselben Weise führt die Seele (*aṇu*) den *mahat* (= *buddhi*)[4] usw. zur Erkenntnis usw. So wie der König die Urheberschaft hat, wenn die Soldaten den Sieg erreicht haben, so rechnet man der Seele die Urheberschaft zu, wenn die *buddhi* usw. die Erkenntnis usw. erlangt. Der Sieg [erfolgt] aber nicht zu dem eigenen Zweck der Soldaten – so wie diese als Mittel des Sieges angesehen werden, genauso [verhält es sich mit dem] *mahat* usw. [bezüglich der Erkenntnis usw.]. Denn es ist festgestellt worden, daß die Erkenntnis usw. auch nicht zu deren eigenem Zweck [d. h. des *mahat* usw.] [besteht]. Deswegen sind der *mahat* usw. ein Mittel für die Wirkungen wie „Erkenntnis" usw."[5]

In BhK 48 sagt Sadyojyotis, indem er auf einen Einwand der Nyāya-Schule antwortet, daß auch die *buddhi* erkennbar ist, weil sie aus den Eigenschaften besteht, so wie die anderen Organe.[6] Die Theorie, nach der sie nicht erkennbar sein sollte, ist also nach

---

[4] S. GARBE 1917: 307–309.

[5] BhK 50–53: *sainikān vijayāyeha prayuṅkte nṛpatir yathā | prayuṅkte mahadādīni bodhādyartham aṇus tathā || 50 || sainikasthe jaye rājñaḥ kartṛtvaṃ tu yathā tathā | buddhyādisaṃsthe bodhādau puṃsaḥ kartṛtvam iṣyate || 51 || svātmārthaṃ sainikānāṃ tu vijayo neti te yathā | sādhanaṃ vijayasyeṣṭās tathaiva mahadādayaḥ || 52 || teṣām api hi bodhādyaṃ svārthaṃ neti viniścitam | tato bodhādivṛttīnāṃ sādhanaṃ mahadādayaḥ* || 53 ||. Man beachte die grundsätzlich verschiedene Konzeption des Sāṃkhya in einem ähnlichen Beispiel der *Sāṃkhyatattvakaumudī* zu *Sāṃkhyakārikā* 37: s. GARBE 1891: 597–598.

[6] Aghoraśiva stellt der *kārikā* 48 der BhK eine kurze Einführung voran. Nach seiner Deutung geht Sadyojyotis hier auf einen Einwand der Realismus-Schulen, besonders des Nyāya, ein: *nanu pṛthivyādīnāṃ viṣayatvena bhogyatvād indriyāṇāṃ ca tadgrahaṇahetutvād astu bhogasādhanatā buddhes tu indriyārthasannikarṣād ātmany utpadyamānāyāḥ saṃvedanarūpatvān na bhogasādhanatā api tv ātmaguṇataiveti naiyāyikādayaḥ ata āha* [...] „[Nun könnte der folgende] Einwand [vorgebracht werden]: Die Erde usw., weil sie in der Form eines Gegenstands genießbar ist, und die Sinnesorgane, weil sie die Ursache der Wahrnehmung der [Gegenstände] sind, sind [beide] ein Genußmittel; die *buddhi* aber ist kein Genußmittel, weil die aufgrund des Kontakts zwischen den Sinnesorganen und den Gegenständen im Selbst entstandene [*buddhi*] die Form einer Empfindung hat. [Die *buddhi*] ist im Gegenteil eine reine Eigenschaft der Seele – so behaupten es die Anhänger der Nyāya-Schule usw. – deshalb sagt [der Verfasser folgendes] [...]." Der Nyāya betrachtet also die *buddhi* als eine Eigenschaft der Seele (s. hierzu *Nyāyasūtra* I.1.10, III.2.18 ff. und RUBEN 1928: 81). Auf diese Schule bezieht sich laut Aghoraśiva Sadyojyotis' Strophe. Mit dem Problem der Möglichkeit des Erkennens der *buddhi* beschäftigt sich auch Abhinavagupta in *Tantrāloka* IX.239: *na ca buddhir asaṃvedyā karaṇatvān mano yathā | pradhānavad asaṃvedyabuddhivādas tad ujjhitaḥ* || „Und die *buddhi* ist nicht nicht-erkennbar, weil [sie] ein Organ ist, wie das *manas*. Damit wird die Lehre von der Nicht-Erkennbarkeit der *buddhi*, so wie [sie für] die Urmaterie [gilt], abgelehnt." Abhinavagupta behauptet, daß es für den Beweis der Erkennbarkeit der *buddhi* ausreicht, sie als Organ aufzuweisen. Die Strophe des Abhinavagupta könnte also theoretisch bereits eine implizite Kritik an Sadyojyotis enthalten, weil er eben als Grund für das Erkennen der *buddhi* nicht wie Sadyojyotis anführt, daß sie aus den Eigenschaften besteht, sondern daß es sich bei der *buddhi* um ein Organ handelt. Jayaratha zitiert tatsächlich in seinem Kommentar (*Tantrālokaviveka*) zu dieser Stelle des *Tantrāloka* die ganze Strophe 48 der BhK, und er sieht den von Sadyojyotis angeführten logischen Grund (*hetu*) als *anaikāntika*, d. h. als einen „nichteindeutigen Grund", an (s. hierzu OBERHAMMER 1991: 65). Jayaratha kommentiert zunächst die erste Hälfte der Strophe *Tantrāloka* IX.239, wobei er sich auf die Sāṃkhya-Schule bezieht: *asaṃvedyabuddhivāda iti sāṃkhyābhyupagataḥ | ayaṃ cātra prayogaḥ buddhiḥ saṃvedyā*

Ansicht des Verfassers der BhK nur eine willkürliche offensichtliche Spekulation des Gegners.[7] Die Aktivität der *buddhi* war bereits in BhK 46 beschrieben worden,[8] und in BhK 47a waren ihre Erkenntnisarten aufgezählt worden.[9] Die Existenz dieses inneren Organs – eines der drei inneren Organe, die vom Śaivasiddhānta-System postuliert werden[10] – wird also durch die von ihm durchgeführten Funktionen mittels logischer

---

karaṇatvāt yat karaṇaṃ tat saṃvedyaṃ yathā manaḥ yan na saṃvedyaṃ tan na karaṇaṃ yathā pradhānaṃ buddhiś ca karaṇaṃ tasmāt saṃvedyā iti | „Die Lehre, daß die *buddhi* nicht erkennbar ist, wird vom Sāṃkhya vertreten. Und dies ist die Anwendung: Weil die *buddhi* ein Organ ist, ist sie erkennbar. Was ein Organ ist, ist erkennbar, wie das *manas*; was [aber] nicht erkennbar ist, ist kein Organ, wie die Urmaterie. Die *buddhi* aber ist ein Organ, deswegen ist sie erkennbar." Was von Jayaratha hierbei gemeint wird, ist also, wie bei Abhinavagupta, daß die *buddhi* schon allein deshalb eine erkennbare Realität ist, weil sie ein Organ ist. Warum Abhinavagupta und Jayaratha auf diese logische Voraussetzung rekurrieren, wird mit der darauffolgenden Hälfte von Abhinavaguptas Strophe deutlicher. Jayaratha fährt dann in seinem Kommentar mit dem folgenden Punkt fort: *saṃvedyatve ca asyā guṇānvitatvaṃ hetuḥ pradhānenānaikāntika iti* – „und in Hinsicht auf ihre Erkennbarkeit ist der Grund, daß sie aus den Eigenschaften besteht, wegen der [nicht-erkennbaren, aber auch aus den Eigenschaften bestehenden] Urmaterie nichteindeutig" – darauf folgt dann das Zitat von BhK 48. Wie oben gesagt, zeigt Jayaratha, daß Sadyojyotis' Aussage gegen ein von keiner Schule bestrittenes Prinzip verstößt, nämlich daß die Urmaterie nicht-wahrnehmbar und nicht-erkennbar ist (vgl. hierzu GNOLI 1999: 234, Fn. 7: „[...] Secondo J la ragione addotta da Sadyojyotis è inconclusiva, inquantoché anche la natura è naturata sì dei tre elementi costitutivi ma non è perciò percepibile."). Sadyojyotis versucht hier jedoch, die Absurdität der Position der Nyāya-Schule aufzuzeigen, die die *buddhi* als eine Eigenschaft – hier der Seele – betrachtet, was zur Lösung des Problems der Erkennbarkeit der *buddhi* nichts beiträgt. Die *buddhi* ist einfach eine „Aus-Eigenschaften-bestehende-Entität", so wie die anderen Organe; dadurch wird ihre Erkennbarkeit demonstriert. Das wird auch von Aghoraśiva in seinem Kommentar zu BhK 48 bestätigt: *prayogaś cātra bhavati buddhir api saṃvedyaiva sattvādiguṇānvayāt pṛthivyādivad iti* | *karaṇatvaṃ cendriyavad asyā viṣayādhyavasāyahetutvāt siddham ity uktaṃ* || „Und die Anwendung ist hier [folgende]: Auch die *buddhi* ist erkennbar, weil sie aus den Eigenschaften Güte (*sattva*) usw. besteht, so wie die Erde usw.; und daß sie ein Organ („Instrument") wie die Sinnesorgane ist, wird aufgrund ihrer (der *buddhi*) Feststellung eines Gegenstandes etabliert, – so wird es gesagt." S. *Yuktidīpikā* zu *Sāṃkhyakārikā* 8 und 22; s. außerdem GARBE 1889: 128, *Sāṃkhyasūtra* I.109 und den dazugehörigen Kommentar *Sāṃkhyapravacanabhāṣyaṃ*.

[7] BhK 48: *tulye guṇānvitatve tu saṃvedyaṃ kiṃcid iṣyate* | *buddhiś cāpi hy asaṃvedyā dhanyā tārkikatā tava* || „Wenn aber das Aus-Eigenschaften-Bestehen von gleicher Art ist, wird etwas als erkennbar angesehen; denn auch die *buddhi* ist nicht-erkennbar – exzellent ist dein Räsonnieren!" Das Wort *tārkika* macht deutlich, daß es sich bei dem Gegner um einen Naiyāyika handelt.

[8] BhK 46: *prakāśo viṣayākāro devadvāro na vā kvacit* | *puṃbodhavyaktibhūmitvād bodho vṛttir mater matā* || „Ein Phänomen, [das] die Erscheinungsform eines Gegenstandes hat, [besteht manchmal] vermitteltst der Sinnesorgane und manchmal nicht [d. h. ohne eine solche Vermittlung]; [es heißt] Erkenntnis (*bodha*), weil [sie] die Grundlage für die Manifestation der Erkenntnis der Seele ist, [und] wird als eine Funktion des Intellekts (*mati* = *buddhi*) angesehen." S. *Mṛgendratantra*, *vidyāpāda* XI.8, worauf Aghoraśiva mit einem Zitat in seinem Kommentar zu dieser Strophe der BhK hinweist. S. Nārāyaṇakaṇṭhas *Mṛgendravṛtti* (1930: 229) und Aghoraśivas *Mṛgendravṛttidīpikā* (1928: 295) zu dieser Stelle; s. auch die abweichende Übersetzung von HULIN 1980: 252.

[9] BhK 47a: *kḷptir matiḥ smṛtiś ceti* „Darstellung, Erkenntnis und Erinnerung".

[10] Aus der *buddhi* wird der *ahaṃkāra* und daraus das *manas* erzeugt.

Prinzipien bewiesen und definiert. Die ontologische Bedeutung dieser Entität ergibt sich daraus, daß man über ihren „passiven" Charakter nachdenkt, nämlich über die Tatsache, daß die *buddhi* ein Seiendes ist, das genossen wird bzw. werden kann. Diese Überlegung ist für den Genuß selbst von besonderer Bedeutung. Die Erfahrbarkeit der *buddhi* ist gemäß der BhK ein Beweis dafür, daß eine Seele existiert, und zwar als Agens des ganzen Phänomens des Genießens.

Wie wird die Existenz der *buddhi* aber aus logischen Gründen bewiesen? Um eine Antwort auf diese Frage zu geben, ist es besonders wichtig, BhK 54 zu berücksichtigen.[11] Der Verfasser teilt hierbei das Zugenießende in zwei Gruppen ein: einerseits gibt es das „indirekt" Zugenießende für die Seele, d. h. die empirische Realität mit den gesamten Produkten der *māyā*; andererseits gibt es auch eine zweite Art von Zugenießendem, nämlich das sogenannte *paraṃ bhogyam*. Dieses besteht aus den Empfindungen, die in der *buddhi* kontinuierlich entstehen. Die Empfindungsformen und die Wirkungen (*vṛtti*) der *buddhi* ermöglichen, daß die *buddhi* als ein genießbares Organ für die Seele betrachtet werden kann. Sie ist außerdem auf dieselbe Weise erkennbar wie alle anderen äußeren und inneren Organe. Die *buddhi* ist, wie wir gleich im Detail sehen werden, eine Entität, die der Seele nahesteht und unmittelbar auf sie gerichtet ist. Außerdem definiert Sadyojyotis in der erwähnten Strophe 54 auf eine allgemeine Weise, worin die Gestalt (*rūpa*) der *buddhi* und dadurch auch das Zugenießende (*bhogya*) besteht. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem das, was Aghoraśiva in seinem Kommentar dazu sagt: „Das „Gestalt" [der *buddhi*] Genannte hat die Form der Verblendung usw., weil es einen Grund für Verblendung usw. gibt, da die Eigenschaften (*guṇa*-s) entstanden sind; [es besteht aus der] Gruppe der [acht] „Zustände" [der *buddhi*] wie Verdienst (*dharma*) usw. wie auch [aus der] Gruppe der [fünfzig] „Begriffe" wie Vollkommenheit (*siddhi*) usw., die die [erstgenannte Gruppe] als materielle Ursache hat; dieses [ist] zweifach: das geistige Erkennen [ist zum einen] das für die Seele (*puṃs*) höchste, [d. h.] unmittelbare, Zugenießende, [und zum anderen] das vermittelt Zugenießende, das aus der Illusion usw. besteht, [d. h.] auf einem Gegenstand wie der Erde usw. [beruht], weil [es] diesem nachfolgt, [d. h.] weil [es] zu dessen Zweck besteht, [d. h.] weil [es] das Substrat für den Genuß ist."[12] Aghoraśiva definiert also die Bedeutung des Begriffes *bhogya* (das Zugenießende) und führt

---

[11] BhK 54: *mohaduḥkhasukhākāro rūpākhyas tadbhavo dvidhā | bauddho bodhaḥ paraṃ bhogyaṃ māyādi ca tadarthataḥ ||* „Die Erscheinungsform von Verblendung, Leid und Freude heißt „Form" (*rūpa*); deren Zustand [ist] zweifach: das geistige Erkennen [ist] das *paraṃ bhogyam*; und das aus *māyā* usw. [bestehende Zugenießende existiert] zu dessen Zweck." Aghoraśivas einführender Kommentar zu dieser Strophe lautet: *adhunā bhogyaṃ vibhajati*: „Nun teilt [der Verfasser] das Zugenießende ein."

[12] *udbhūtaguṇatvena mohādihetutvān mohādyākāro rūpasaṃjño dharmādibhāvavargaḥ tadupādānaḥ siddhyādipratyayavargaś ca dvividho 'yaṃ bauddho bodhaḥ puṃsaḥ param avyavahitaṃ bhogyam māyādikaṃ bhuvanādivastu tadanvayatas tadarthatvād bhogādhikaraṇatvād paramparayā bhogyam iti ||*. S. TORELLA 1998: 62 und Fn. 41.

einen klaren Unterschied zwischen den beiden Formen des Zugenießenden an dieser Stelle vor Augen. Man bemerkt, daß es aber für die Seele nur ein einziges Zugenießendes gibt, nämlich die *buddhi*.[13] Diesbezüglich ist sie als das einzige unter den inneren Organen dazu fähig, sich sozusagen direkt auf die Seele zu beziehen.[14]

Nun stellt sich aber die Frage: Wie können überhaupt zwei in ihrer Essenz so verschiedene Entitäten wie die Seele und die *buddhi* aufeinander einwirken? In BhK 94cd gibt Sadyojyotis die Ansicht des Sāṃkhya wieder: „Die *mati* (= *buddhi*) [ist] für die [Seele] wie eine Lampe, die sowohl sich selbst beleuchtet als auch andere.“[15] Durch

---

[13] S. *Tattvasaṃgraha* 13ab.

[14] Die Beziehung zwischen der „Genießbarkeit“ der *buddhi*-Erkenntnis (d. h. des *paraṃ bhogyam*), der Genuß-Aktivität und der Seele wird von Sadyojyotis in BhK 64c–65b dargestellt: *bhogyatvaṃ cāsya saṃsiddhaṃ yenotpanno ’nubhūyate* || *sa cāpy anubhavo bhogo bhoktāraṃ gamayaty alam* | „Und die „Genießbarkeit“ des [geistigen Wissens] ist erwiesen, weil [dieses Wissen] als ein entstandenes [Wissen] erfahren wird [d. h. dieses Wissen entsteht und vergeht wieder, ist also vergänglich]; und diese Erfahrung ihrerseits [ist] ein „Genuß“, [der die Existenz eines] „Genießer[s]“ hinreichend beweist.“

[15] BhK 94cd: *pradīpavan matis tasya svaparātmaprakāśikā* ||. Dies ist die Sāṃkhya-Theorie, die hierbei von Sadyojyotis präsentiert wird, um einen Dialog einzuleiten. Der Einwand wird tatsächlich in der Strophenhälfte BhK 95ab vorgebracht, wo aus der Sicht des Sāṃkhya-Systems die folgende Frage gestellt wird: *vidyate karaṇaṃ puṃso vidyayā kiṃ kariṣyati* | „Es gibt ein Instrument für die Seele (*puṃs*); was wird [sie] mit dem Wissen tun?“ Die gleiche Diskussion findet sich in der *Tattvasaṃgrahaṭīkā* zu *Tattvasaṃgraha* 14 und die Frage – *tat kiṃ anyena vidyākhyena karaṇena* – des Sāṃkhya wird direkt vor *Tattvasaṃgraha* 14 gestellt (s. den ganzen Kommentar zu dieser Stelle; s. auch *Mṛgendratantra* XI.9 ff. und Nārāyaṇakaṇṭhas *Mṛgendravṛtti* zu diesen Stellen). Das Sāṃkhya findet ein zusätzliches Element zur *buddhi* logisch inakzeptabel. Im Śaivasiddhānta, so wie für den Śivaismus allgemein (vgl. z. B. *Tantrāloka* IX.192c–195), ist der Vorgang des Genusses des *paraṃ bhogyam* bzw. die *buddhi* mit dem Element „Wissen“ (*vidyā*) notwendigerweise verbunden. Siehe in diesem Zusammenhang besonders die *Mṛgendrāgamavṛtti* des Nārāyaṇakaṇṭha zu *Mṛgendrāgama*, *vidyāpāda* X.10, wo zwei plausible Bedeutungen des Begriffs *param* mit Bezug auf „Wissen“ (*vidyā*) analysiert werden. Die zweite bezieht sich auf *buddhi* und ist hier deswegen von besonderem Interesse. Diese Erklärung hilft, um das oben über *param* bereits Gesagte zu verstehen: *yad vā param iti avyavahitaṃ viṣayaṃ pratibimbitabāhyaviṣayatvena saṃnikṛṣṭaṃ buddhitattvam avaiti jānāti* | „Ou bien le terme „autre“ désigne ici le principe de l’intelligence comme une donnée immédiate, proche, parce que les objets extérieurs viennent s’y refléter“ (HULIN 1980: 223). Nārāyaṇakaṇṭha fährt dann fort: *vidyākhyena karaṇena kila pratibimbitasrakcandanādibāhyaviṣayā bhogyarūpā buddhir gṛhyate* | „Die *buddhi* wird ja von dem sogenannten Instrument „Wissen“ (*vidyā*) in der Form des Zugenießenden erfaßt; [die *buddhi*] besitzt [in diesem Fall] die Form der äußeren Gegenstände wie der Kranz, der Sandelbaum usw., die [in ihr] widergespiegelt worden sind.“ D. h., daß Aghoraśiva in seinem Kommentar zu BhK 54, wo, wie bereits gesehen, das Wort *avyavahita* „nicht getrennt, unmittelbar anstoßend“ im gleichen Kontext vorkommt, die Erklärung von Nārāyaṇakaṇṭha übernimmt und wiedergibt (s. Fn. 12). Außerdem zitiert Nārāyaṇakaṇṭha hierbei auch zwei bedeutsame Stellen aus Sadyojyotis’ *Tattvasaṃgraha*, in denen der passive Charakter der *buddhi* ganz deutlich dargestellt wird: 13ab (s. Aghoraśivas dazugehörigen Kommentar, wo eine ähnliche Erklärung wie in BhKV zu BhK 54 und in der *Mṛgendravṛtti* zu *Mṛgendratantra*, *vidyāpāda* X.10, dazu gegeben wird: s. besonders *Aṣṭaprakaraṇa*: 121, Zeile 4–6; s. auch Fn. 31) und 14 (*ravivat prakāśarūpo yadi nāma mahāṃs tathāpi karmatvāt* | *karaṇāntarasāpekṣaś śakto grāhayitum ātmānam* || „Bien que, comme le soleil, le Mahat soit fait de lumière,

konkrete Gegenstände wird die Form der *buddhi* bestimmt, und diese Form, die aus den Inhalten der *buddhi* besteht, wird durch das Wissen (*vidyā*) für die Seele genießbar gemacht. Außerdem aktiviert die *buddhi* gewisse Einteilungen im Bereich der Realität, indem sie die äußeren Gegenstände feststellt. In BhK 73cd spricht Sadyojyotis über die Beziehung zwischen dem Zugenießenden und der Seele. Er sagt: „Der Genuß des Genießers ist die Erscheinung des Bewußtseins, die von dem Abbild des Zugenießenden gefärbt wird.“[16] Von Interesse scheint auch das zu sein, was Aghoraśiva in seinem Kommentar zu

cependant, parce qu'il est objet de saisie, c'est en dépendance d'un autre instrument qu'il peut se faire appréhender lui-même.“ (FILLIOZAT 1988: 123). Ohne die Rolle des Wissens (*vidyā*) als eines Teils der „Panzer“ (*kañcuka*; die Schule des Śaivasiddhānta postuliert fünf Panzer: *kalā*, *vidyā*, *rāga*, *kāla* und *niyati*) hier genauer besprechen zu können, möge an dieser Stelle der Hinweis genügen, daß das Wissen im *bhoga*-Prozeß unerläßlich ist, weil die *buddhi* selbst zu einem Gegenstand des Genusses wird, wozu die Seele für die *buddhi* nicht werden muß, so wie es laut Aghoraśiva das Sāṃkhya vertritt (s. hierzu *Tattvaprakāśa* 47 und Aghoraśivas dazugehörige *Tattvaprakāśavṛtti*). Der Śaivasiddhānta akzeptiert, daß die Gegenstände in der *buddhi* widergespiegelt werden. Das „doppelte Spiegeln“ aber, d. h. daß zugleich auch die Geistigkeit der Seele in der *buddhi* widergespiegelt wird, akzeptiert er nicht; deswegen nimmt er die Existenz des Wissens an, das die Objekte für die Seele in ihrer genießbaren Form widergibt. Deshalb ist die *buddhi* ein „*param*-Zugenießendes“ für die Seele. Wegen ihrer entgegengesetzten Naturen hätten die geistige Seele und die absolut ungeistige *buddhi*, ohne ein vermittelndes Element (*tattva*), nämlich das Wissen, keine Möglichkeit, zu einem Kontakt zu kommen. Sie könnten also nicht wechselseitig aufeinander einwirken, so daß kein Genuß stattfinden könnte. So wird laut dem Śaivasiddhānta die Verbindung zwischen Geistigem und Ungeistigem realisiert: Die Seele wäre vergänglich, wenn sie unmittelbar genießen könnte, was die *buddhi* feststellt. Laut der Sāṃkhya-Schule, die eine andere Lösung zu dem Problem gefunden hat, genießt die Seele im Gegenteil unmittelbar das, was von der *buddhi* etabliert und vorgelegt wird (für die entstandene Geistigkeit in der *buddhi*, so wie sie vom Sāṃkhya konzipiert wird, s. FRAUWALLNER 1953: 397). Die Seele ist außerdem nach dem Sāṃkhya kein Täter, sondern nur ein Genießer. Und die *buddhi* ist die Instanz, welche durch ihre Funktion den wesentlichen Unterschied zwischen der Seele (*puruṣa*) und der Urmaterie (*prakṛti*) realisiert. In *Sāṃkhyakārikā* 37 liest man: *sarvaṃ praty upabhogaṃ yasmāt puruṣasya sādhayati buddhiḥ* | *saiva ca viśinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaraṃ sūkṣmam* ||; s. FRAUWALLNER 1992: 111 und PENSA 1994: 75. Der Panzer tritt im Śaivasiddhānta als Vermittler zwischen zwei Entitäten: Die eine gehört zur transzendentalen reinen Ebene der Seele, die andere zur empirischen und unreinen Stufe der *buddhi* und der Gegenstände. Durch die von der BhK durchgeführte Analyse der weltlichen Erfahrung wird gezeigt, daß die Panzer als Fundament des Genusses selbst anzusehen sind und daß sie im allgemeinen auch für die Befreiung der Seele von grundlegender Bedeutung sind. In BhK 95c–96b wird außerdem die Relation zwischen *buddhi* und Wissen (*vidyā*) besonders betont, indem Sadyojyotis auf das Sāṃkhya antwortet: *pradīpaḥ karaṇaṃ puṃsaḥ stambhādyarthopalabdhiṣu* || *dīpopalabdhau cakṣuś ca buddhāv apy evam iṣyatām* | „Bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes wie eines Pfostens usw. ist die Leuchte das Mittel des Menschen; und das Auge [ist ein ebensolches Mittel] bei der Wahrnehmung der Laterne. Auch bei der *buddhi* muß es so angesehen werden.“ Man siehe auch BhK 96c–98d, wo Sadyojyotis feststellt, daß eben wegen der Eigenschaften, die, wie gesehen, seiner Ansicht nach die Ursache der Erkennbarkeit der *buddhi* darstellen (s. die bereits erwähnte Strophe BhK 48), die *buddhi* dazu absolut unfähig erscheint, sich selbst als Objekt erfassen zu können. Außerdem wird in BhK 94ab behauptet: *ato 'sti karaṇaṃ vidyā buddhibodhavivecinī* | „Deswegen ist das Wissen (*vidyā*) ein Mittel, das die geistige Erkenntnis unterscheidet.“

[16] BhK 73cd: *bhoktur bhogaś citer vyaktir bhogyacchāyānurañjitā* ||.

dieser Stelle behauptet: „Der Genuß des Genießers ist nur die Erscheinung des Bewußtseins: sie wird [gefärbt] durch das Abbild, [d. h.] die Gestalt, das die Form von Freude usw. hat, [und zwar das Abbild] des Zugenießenden, [d. h.] der *buddhi*.“[17] D. h. die Manifestation der Geistigkeit der Seele ist der Genuß selbst;[18] und sie wird gefärbt von den entstandenen Empfindungen des Zugenießenden, nämlich der *buddhi*, die gemäß der jeweiligen Stellung der Eigenschaften, d. h. der konstituierenden Elemente der Materie, aus denen sowohl sie selbst als auch die Produkte der *māyā* bestehen, die Formen der ungeistigen Gegenstände annimmt. In dem Kommentar zu BhK 74c–75b[19] beschreibt Aghoraśiva

---

[17] BhKV zu BhK 73cd: *bhogyāyā buddheḥ sukhādirūpāyāś chāyayā ākāreṇānurañjitā caitanyavyaktir eva bhoktur bhogaḥ* |. Das aus dem *Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgraha* stammende auf diese Stelle der BhKV folgende Zitat – *yad uktaṃ śrīmatsvāyaṃbhuve bhogo 'sya vedanā puṃsaḥ sukhaduḥkhādilakṣaṇā iti* – wird von FILLIOZAT folgendermaßen übersetzt: „L'espérience de cette âme est sa sensation, qualifiée par le plaisir, la douleur, etc.“ (FILLIOZAT 1991: 27). Die Strophe endet dann folgendermaßen: *tāṃ samarthitacaitanyaḥ pumān abhyeti karmataḥ* || „Le suject dont la conscience est manifestée accède à cette sensation en vertu de son karman.“ (*ibid.*: 28). S. *Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgraha*, *vidyāpāda* I.12.

[18] An dieser Stelle der BhK beschäftigen sich Sadyojyotis und Aghoraśiva mit den Theorien der Sāṃkhya-Schule. BhK 74c–75b: *bhogyadvāreṇa pāśānāṃ paśūnāṃ ca parasparam* || *cetanācetanacchāyānuṣaṅgo bhāsate bhṛśam* | „Mittels des Zugenießenden strahlt die Verbindung der geistigen und ungeistigen Abbilder der Fesseln und der gefesselten [Seelen] wechselseitig sehr.“ Man bemerke die Affinitäten dieser Strophe mit der Terminologie von *Sāṃkhyakārikā* 20, trotz der wesentlichen theoretischen Divergenzen über den von beiden Schulen unterschiedlich konzipierten Vollzug dieses Phänomens, nämlich über den Verbindungsprozeß zwischem dem Geistigen und dem Ungeistigen. Was der Śaivasiddhānta in dieser Lehre nicht akzeptiert, ist die Theorie des Sāṃkhya, wonach die Seele in der *buddhi* widergespiegelt wird; s. BhKV zu BhK 4 (*Aṣṭaprakaraṇa*: 204, Zeile 13–14) und das oben Gesagte über die „gefärbte“ Geistigkeit der Seele.

[19] BhKV zu BhK 74c–75b: *bhogyaṃ hi vastu cittādhiṣṭhitaṃ buddhīndriyavṛndam ātmano viṣayatvenopasthāpayati* | *tac ca buddhyādhyavasitaṃ puruṣo gṛhṇāti* | „Die vom *citta* [= dem inneren Organ *manas*] regierte Gruppe der Erkenntnisorgane stellt ja die zu genießende Sache als Objekt für die Seele bereit; und die Seele erfaßt das, was von der *buddhi* festgestellt wird.“ Vgl. diese Stelle mit dem Kommentar des Rāmakaṇṭha (*Mataṅgavṛtti*) zu *Mataṅgapārameśvarāgama*, *vidyāpāda* X.11c–12b: *tataś ca bhogyatvenocitaṃ vastu cittam iti cittādhiṣṭhitaṃ buddhīndriyavṛndaṃ kartṛ nivedayati vidyāyā viṣayatvenopasthāpayati* | „Und von daher stellt die vom *citta* (= *manas*) regierte Gruppe der Erkenntnisorgane, [nämlich das, was mit dem Wort] *citta* [im *Āgama*-Grundtext (d. h. im *Mataṅgapārameśvarāgama* 11c; s. BHATT 1977: 312) gemeint wird], als Täter (*kartṛ*) die als Genußobjekt geeignete Sache bereit, [d. h. die Gruppe der Erkenntnisorgane usw.] legt [die zu genießende Sache (*vastu*)] als Gegenstand des Wissens (*vidyā*) vor.“ S. *Mataṅgapārameśvarāgama* (BHATT 1977: 314, Zeile 6–7). Hierbei wird von Rāmakaṇṭha insbesondere über die „Genießbarkeit“ der *buddhi* gesprochen. S. auch *Tattvasaṃgrahaṭīkā* zu *Tattvasaṃgraha* 13 (in *Aṣṭaprakaraṇa*: 121, Zeile 6–7), wo dieser Sachverhalt ebenfalls dargestellt wird; vgl. die Übersetzung von FILLIOZAT 1988: 122. Aghoraśiva erklärt diesen Prozeß in seiner *Tattvaprakāśavṛtti* zu *Tattvaprakāśa* 47 deutlicher (s. *Aṣṭaprakaraṇa*: 78): *mano'dhiṣṭhitair indriyair upasthāpitaṃ vastu buddhir adhyavasyati tadadhyavasitam arthaṃ puruṣo gṛhṇāti* | „Die *buddhi* stellt die Sache fest, welche von den Sinnesorganen, über die das *manas* regiert, bereitgestellt wird; die Seele erfaßt den von der [*buddhi*] festgestellten Gegenstand.“; vgl. FILLIOZAT 1971: 286. Über die Bedeutung des Elements „Wissen“ (*vidyā*) als Mittel vgl. Sadyojyotis’ Aussage in *Tattvasaṃgraha* 12: *karaṇena yena bhogyaṃ karoti puruṣaḥ*

die Art und Weise, in der diese beiden Realitäten miteinander verflochten sind. Hier werden einige Theorien des Sāṃkhya behandelt, weil die *buddhi* nach dem Kommentar ein zu genießender Gegenstand werden kann. Es bedeutet dies, daß die *buddhi* zur Existenz eines Genießers – der Seele – zurückführt, weil die Seele die von der *buddhi* festgestellten Dinge erfaßt bzw. erkennt. D. h. der Genießer erfaßt die *buddhi*, die sich ihrerseits zunächst ein Urteil über die empirischen Gegenstände bildet. Dieses Erfassen der *buddhi* durch die Seele ist der Genuß des *paraṃ bhogyam* und damit der Genuß aller erfahrbaren Gegenstände.

Das Zugenießende besteht also letztendlich aus den Sinneswahrnehmungen der *buddhi*; im Gegensatz dazu liefern die Produkte der *māyā* den äußeren Organen lediglich den Stoff für einen „möglichen Genuß". Und diese Organe können ohne die weitere Bearbeitung der inneren Organe, allen voran der *buddhi*, keinen Genuß bewirken. Die empirische Realität und die Aktivität der Sinne setzen allerdings die wesentlichen Bedingungen für den Genuß der Seele.[20] Diese ist der Agens, die *buddhi* das Instrument der Handlung und die empirische Realität der Stoff für die Funktion der *buddhi*. In BhK 75cd sagt Sadyojyotis, indem er einige Argumente des Sāṃkhya gegen die Nicht-Täterschaft der Seele anführt: „In bezug auf das Zugenießende [ist] der Genuß ein Abbild der beherrschenden (*prabhu*) [Seele] gleich [einem Abbild] des Mondes im Wasser."[21] Aghoraśiva kommentiert diese Stelle folgendermaßen: „Von daher muß man annehmen, daß [es] eine Täterschaft nur der geistigen Seele [gibt], weil [sie] ein Genießer ist, nicht [aber] der ungeistigen zu genießenden [Gegenstände der Seele], [nämlich] der *buddhi* usw."[22] Wie bereits angedeutet wurde,[23] wird die Beziehung zwischen dem Zugenießenden und der Seele in *Saṃkhyākārikā* 20 geschildert.[24] Indem Aghoraśiva die Strophenhälfte 74ab kommentiert, scheint er mit den Theorien des Sāṃkhya einverstanden zu sein: „Sogar das ungeistige zu genießende [Objekt der Seele], das die Natur der *buddhi* hat, erscheint als geistig durch die Verbindung mit der Geistigkeit dieser Seele (*ātman*). Dies wurde auch von den An-

---

pracodya mahadādīn | bhogye bhogaṃ ca punaḥ sā vidyā tat paraṃ karaṇam ||; FILLIOZAT übersetzt die Strophe folgendermaßen: „L'instrument par lequel l'Âme réalise l'objet d'expérience aprés avoir incité le Mahat, etc., et ensuite l'expérience relative à l'objet, est la Vidyā; c'est l'instrument supérieur." (FILLIOZAT 1988: 121). Vgl. auch *Mr̥gendravr̥tti* zu *Mr̥gendratantra*, *vidyāpāda* X.8-9, und *Tattvaprakāśa* 46.

[20] S. BhK 28-29 und Aghoraśivas Kommentar.

[21] BhK 75cd: *bhogye bhogaḥ prabhoś chāyā yathā candramaso jale* ||.

[22] BhKV zu BhK 75cd: *ato bhoktr̥tvāc cetanasya puruṣasyaiva kartr̥tvaṃ nācetanānāṃ bhogyānāṃ buddhyādīnām iti mantavyam* ||. S. außerdem den ganzen Kommentar zu BhK 75cd. Vgl. auch *Tattvasaṃgraha* 15-16 und Aghoraśivas Kommentar.

[23] S. Fn. 18.

[24] *Sāṃkhyakārikā* 20: *tasmāt tatsaṃyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgam | guṇakartr̥tve 'pi tathā karteva bhavaty udāsīnaḥ* || „Daher wird durch die Verbindung mit ihr der ungeistige (*acetanam*) feine Körper (*liṅgam*) gleichsam geistig (*cetanāvat*) und (eben)so wird, obwohl (nur) die Eigenschaften tätig sind, die müßige (Seele) gleichsam tätig." (FRAUWALLNER 1992: 109).

hängern des Sāṃkhya gesagt: 'Auch der ungeistige feine Körper (*liṅga*) wird gleichsam geistig'."[25] Obwohl er hiermit die Meinung des Sāṃkhya wiedergibt, kritisiert Aghoraśiva aber in BhKV zu BhK 76 dessen Anschauung, daß die Seele kein Agens des Genusses sein kann. Auf diese Weise kehrt Aghoraśiva zur Behandlung des Verhältnisses zwischen der Seele und der *buddhi* zurück. Hierbei betont er besonders den Begriff „Agens" für die Seele. Um die logische Schlußfolgerung einer Vergänglichkeit der Seele vermeiden zu können, sagt Aghoraśiva, daß der Agens nicht derjenige ist, welcher selber die Handlung vollzieht, sondern derjenige, welcher sie veranlaßt, obwohl er aber immer in der Lage wäre, der tatsächliche Täter zu sein.[26] Mit anderen Worten ist am Ende die Seele selbst für den Genußvollzug verantwortlich. Diese Lehre aber unterzieht die Sāṃkhya-Schule einer Kritik. Der Einwand des Sāṃkhya geht nämlich dahin, daß, wenn die Seele ein solcher Genießer[27] sein sollte, welcher auch als Täter zu verstehen ist, dies zu der absurden und unvermeidlichen Schlußfolgerung führen würde, daß die Seele ein veränderliches Wesen sein muß, was nach beiden Schulen, dem Śaivasiddhānta und dem Sāṃkhya, aber absolut auszuschließen ist.[28] Die Vergänglichkeit der Seele kann es jedoch im Śaivasiddhānta

---

[25] BhKV zu BhK 74ab: *acetanam api buddhyātmakaṃ bhogyaṃ tasyātmanaś caitanyasaṃśleṣāc cetanavad ābhāsate | tad uktaṃ sāṃkhyair apy acetanaṃ cetanāvad iva liṅgam iti ||*. Damit wird in der BhK eine Passage von *Sāṃkhyakārikā* 20 wiedergegeben.

[26] BhKV zu BhK 76: *nātra kriyāveśaḥ kartṛtvam api tu kriyāyāṃ śaktatvam eva |* „Hier [ist] die Täterschaft nicht das Eintreten in die Handlung, sondern nur die Fähigkeit, die Handlung [zu vollziehen]."

[27] S. *Sāṃkhyakārikā* 17 und FRAUWALLNER 1992: 108. Vgl. außerdem den Kommentar von Gauḍapāda in WILSON (s. COLEBROOKE 1887: 89, Zeile 13–16) und die Übersetzung dieser Stelle in PENSA 1994: 53–55. Eins der fünf Argumente, wodurch sich die Existenz der Seele laut der *Sāṃkhyakārikā* beweisen läßt, ist nämlich, daß es einen Genießer (*bhoktṛ*) geben muß. Der in der BhKV erwähnte Einwand des Sāṃkhya vor der Strophe BhK 76 erfolgt, weil Aghoraśiva an der vorangehenden Stelle gegen die Auffassung des Sāṃkhya folgendes sagt: *ato bhoktṛtvāc cetanasya puruṣasyaiva kartṛtvaṃ nācetanānāṃ bhogyānām buddhyādīnām iti mantavyam ||*; s. Fn. 22 und 28.

[28] BhKV vor BhK 76: *nanu kriyāveśo hi kartṛtvam | sa yadi puṃsaḥ syāt pariṇāmitā bhavet | puruṣo hi nirvikāraḥ tato nāsya kartṛtvam kiṃ tu prakṛter eva | sā hi vivekajñānāt pūrvaṃ mahadādirūpeṇa bhogyatayā tasyātmānaṃ darśayatīti saṃsāra ity ucyate | tatsaṃbhave tu tasmān nivartamānā muktiśabdābhidheyeti sāṃkhyāḥ | yad uktaṃ taiḥ raṅgasya darśayitvā nivartate nartakī yathā raṅgāt | puruṣasya tathātmānaṃ prakāśya vinivartate prakṛtiḥ || iti |* „Einwand: Das Eintreten in die Handlung [ist] doch die Täterschaft. Wenn es dieses [Eintreten] für die Seele gäbe, [dann] müßte [sie sich selbst] umwandeln [wörtl. „gäbe es [für sie] den Zustand des sich Umwandelns"]. Die Seele [ist] aber keinen Veränderungen (Umgestaltungen) [unterworfen]. Deswegen gibt es keine Täterschaft der [Seele], sondern nur der Urmaterie. Denn diese [Urmaterie], bevor [sich] das Wissen von der Unterschiedenheit [von Seele und Urmaterie] [eingestellt hat], zeigt sich der [Seele] als zu genießendes [Objekt] in der Form des *mahat* usw.; das wird als *saṃsāra* bezeichnet. Wenn aber dieses [Wissen] entstanden ist, ist die sich daraus zurückziehende [Urmaterie] mit dem Wort „Erlösung" zu bezeichnen – so [lehren es] die Anhänger des Sāṃkhya. Sie sagen folgendes [in *Sāṃkhyakārikā* 59]: 'Wie eine Tänzerin (*nartakī*) mit dem Tanzen aufhört, nachdem sie sich der Zuschauerschaft (*raṅgasya*) gezeigt hat, so hört die Urmaterie (*prakṛtiḥ*) auf, nachdem sie sich der Seele gezeigt hat (*prakāśya*).'" Übersetzung des *Sāṃkhyakārikā*-Zitats von FRAUWALLNER 1992: 115.

eben wegen der oben genannten Wirkung der *buddhi* nicht geben. Hierbei dient die *buddhi* als primäres Mittel für die Verbindung der Seele mit dem Ungeistigen. Sie ist das effektive Mittel (*sādhana*) des Genusses, sie übernimmt allerdings in Wirklichkeit nicht die Verantwortung dafür.[29]

In dem Kommentar zu BhK 48, nämlich zu der Strophe, welche bereits oben in den Fußnoten 6 und 7 zitiert und besprochen wurde, folgt Aghoraśiva Sadyojyotis, der dort auf die Nyāya-Schule antwortet. Der Kommentator sagt bei dieser Gelegenheit, daß nur die *anadhyavasāya*-Erkenntnis – d. i. die Erkenntnis, die keine Feststellung bewirkt, also nicht zur *buddhi* gehört und eine der beiden von Aghoraśiva erwähnten Arten von *bodha* (Erfassen, Erkennen) darstellt – die wirkliche Natur der Seele ist bzw. diese Natur zeigt. Die „Feststellung", für welche die *buddhi* das zuständige Organ ist, entspricht nicht der echten Natur der Seele; sie ist ihrem Wesen nach ein intellektuelles Urteil und deswegen vergänglich. So sagt Aghoraśiva an dieser Stelle: „Dies [ist] die Eigennatur für sie (die Feststellung: *adhyavasāya*), dies [ist] die *buddhi* (?).[30] Die *buddhi* bringt die Wesen als „Festzustellende" hervor [und] besitzt die acht Eigenschaften wie Verdienst (*dharma*), Erkenntnis (*jñāna*) usw. Und deshalb, weil [sie] die Form der Feststellung der Objekte hat und weil [sie] in ihrer Eigenform, die aus Zuständen (*bhāva*-s) und Begriffen (*pratyaya*-s) besteht [und] mit den drei Eigenschaften (*guṇa*) wie Güte (*sattva*) usw. versehen ist, genossen werden kann, ist auch die *buddhi* erkennbar, [sie ist] aber keine Eigenschaft der Seele."[31] An dieser Stelle wird außerdem gesagt, daß die Erkenntnis der

---

[29] S. oben BhK 50–53.

[30] Vgl. die Parallelstelle in der *Tattvasaṃgrahaṭīkā* (s. *Tattvasaṃgrahaṭīkā* zu *Tattvasaṃgraha* 6–7 in *Aṣṭaprakaraṇa*: 118, Zeile 23–24).

[31] BhKV zu BhK 48 (s. *Aṣṭaprakaraṇa*: 214, Zeile 5–6 des Kommentars zu BhK 48): *yasya saḥ svabhāvaḥ sā buddhir bhāvānām adhyavaseyatotpādikā dharmajñānādyaṣṭaguṇā buddhir iti | tataś ca viṣayādhyavasāyarūpatvād bhāvapratyayātmanā sattvādiguṇatrayānvitena svarūpeṇa bhogyatvāc ca buddher api saṃvedyataiva na tv ātmaguṇatvam |*. Es folgt hiernach ein Zitat aus *Tattvasaṃgraha* 13ab: *buddhir viṣayākārā sukhādirūpā samāsato bhogyam |* „L'objet d'expérience est en bref la Buddhi ayant la forme de l'objet et étant faite de plaisir, etc." (FILLIOZAT 1988: 122, *kārikā* 15 in der Numerierung der Strophen von FILLIOZAT; ich benutze für die Zitate aus den Werken des *Aṣṭaprakaraṇa* die Numerierung der Ausgabe von Dvivedī). Diese Āryā-Strophe endet in *Tattvasaṃgraha* 13cd folgendermaßen: *bhogye bhogo bhoktuś cidvyaktir bhogyanirbhāsā ||* „L'expérience du sujet relativement à l'objet est une manifestation de sa conscience ayant l'apparence de l'objet." (FILLIOZAT 1988: 122). Auch die *Tattvasaṃgrahaṭīkā* zu *Tattvasaṃgraha* 6–7 beschäftigt sich mit dem Thema der Erscheinung der Natur der Seele. Hier, so wie in BhKV zu BhK 48, werden zwei Arten des Erfassens aufgezählt und beschrieben (allerdings könnte ein Überlieferungsfehler das genaue Verständnis der Stelle beeinträchtigen; in Aghoraśivas Kommentar sind in der Aufzählung der beiden *bodha*-Arten die Attribute, die zu der *anadhyavasāya*-Erkenntnis gehören, der *adhyavasāya*-Erkenntnis zugeschrieben worden; vgl. Aghoraśivas Erklärung in *Aṣṭaprakaraṇa*: 214, Zeile 1–3 des Kommentars zu BhK 48). Auch Rāmakaṇṭhas Kommentar (*Kiraṇavṛtti*) zu *Kiraṇatantra*, *māyāpaṭala* II.25ab, beschreibt zwei Erkenntnisarten und beschäftigt sich deshalb mit ihrer Unterscheidung: *tarhi jñānasyānityatvena saṃvedanād anityatvam asya | tad ayuktam | dvividhaṃ hi*

Seele bzw. die Seele kontinuierlich als eine „andauernd Erfassende" erscheint.[32] Dies beweist laut dem Śaivasiddhānta ein Unvergängliches und Unabänderliches, nämlich die Seele in ihrer eigenen Natur. In einer Passage (BhKV zu BhK 64c–65b), die mit der BhKV zu BhK 48 thematisch eng verbunden ist, sagt Aghoraśiva: „Nur die Genießbarkeit dieses geistigen Wissens [ist erwiesen], weil [es] mit Entstehen und Vergehen verbunden ist, nicht aber die Genießerschaft des [geistigen Wissens], weil diese [Genießerschaft], [indem sie] stets die Form des Erfassenden [hat], als eine ganz Beständige durch das Selbstbewußtsein erwiesen ist – so wird es gesagt."[33] Und dies zeigt nämlich die eine der zwei Arten von Erkenntnis, die in BhKV zu BhK 48 von Aghoraśiva aufgezählt bzw. geschildert werden. Die andere Art entspricht, wie bereits angedeutet wurde, der Funktion der *buddhi*, die mit dem Begriff „Feststellung" (*adhyavasāya*) bezeichnet wird. Dadurch wird das Sein eines empirischen Gegenstandes etabliert. In dieser Erkenntnis kann aber die Seele nicht in ihrer reinen Natur erscheinen, weil es unmöglich ist, daß das, was ewig ist, bzw. die Seele, eine vergängliche Natur haben kann, nämlich die Natur, die zur *adhyavasāya*-Erkenntnis gehört.[34] Beide Erkenntnisarten weisen auf die Existenz der Seele hin. Insbesondere die *anadhyavasāya*-Erkenntnis bezeugt die Seele in ihrer unvergänglichen Natur, weil sich hier die Erkenntnis (der Seele, d. h. die Seele selbst) dauerhaft im Zustand des „Begreifenden" manifestiert. Die Seele kann aber keineswegs als ein Objekt der direkten Wahrnehmung (der *buddhi*) aufgefaßt werden.[35] Aus diesem Grund

---

jñānam adhyavasāyātmakam itarac ca | tatra yad adhyavasāyātmakaṃ tad buddhidharmatvenāsmābhir apy anityam iṣyata eva | yad anadhyavasāyātmakaṃ pauruṣaṃ saṃvedanātmakaṃ jñānaṃ tasya na kadācid apy abhāvaḥ saṃvedyate sarvadaiva grāhakarūpatayaikarūpeṇa saṃvedanāt | nāpi tasya krameṇārthakriyānupapattir ityādi sarvaṃ darśitam asmābhir nareśvaraparīkṣāprakāśe vistareṇeti tata evāvadhāryam | tasmiñ jñānātmakatvāc citsvabhāve puṃsi nājñānaṃ malo dharmo yuktaḥ | (Ed. GOODALL 1998: 54); für die Übersetzung der Stelle s. GOODALL 1998: 253 und Fn. 286. Man beachte hierbei Aghoraśivas Terminologie (s. BhKV zu BhK 48, aber besonders BhKV zu BhK 64c–65b; vgl. Fn. 33), welche an den beiden oben erwähnten Stellen der Kommentare zur BhK und zum *Tattvasaṃgraha* jene seines Vorgängers Rāmakaṇṭha eindeutig reflektiert. S. hierzu GOODALL 1998: xxx–xxxi; als weiteres Beispiel dafür s. auch die oben in Fußnote 19 erwähnten Passagen in Aghoraśivas BhKV zu BhK 74c–75b und in seiner *Tattvasaṃgrahaṭīkā* (zu *Tattvasaṃgraha* 13).

[32] S. auch *Tattvasaṃgrahaṭīkā* zu *Tattvasaṃgraha* 6–7.

[33] BhKV zu BhK 64c–65b: *asya bauddhasya jñānasyotpattyapavargayogitvena bhogyatvam eva na tu bhoktṛtvam tasya sarvadā grāhakarūpeṇa sthirasyaiva svasaṃvedanasiddhatvād ity uktam* ||.

[34] Vgl. BhKV zu BhK 48; s. hierzu außerdem GNOLI 1990: 30–33 und 43 ff.

[35] S. Sadyojyotis' *Mokṣakārikā* 102: *ātmāpy aviṣayo yasyā bhoktā bhogyatvataḥ kathaṃ | svaprakāśam asau devaṃ prakāśayati śaṅkaram* || „Sogar das Selbst [als] Subjekt der Erfahrung (*bhoktṛ*) ist nicht im Bereich der Wahrnehmung dieser (*buddhi*), da [sie] ein Wahrnehmungsobjekt ist. Wie könnte sie (*asau*) den selbstleuchtenden Gott Śaṅkara beleuchten?" Hier wird also besonders betont, daß die *buddhi* nicht die Seele erleuchten kann, weil sie selbst Genußobjekt ist. In dem dazugehörigen Kommentar sagt daher Rāmakaṇṭha, daß die Seele nicht von der *buddhi* erfaßt wird, weil sie vielmehr der Genießer der *buddhi* ist. Dies entspricht dem, was über den „passiven" Charakter der *buddhi* am Anfang dieses Aufsatzes

sagt Aghoraśiva in dem einführenden Kommentar zu BhK 67ab abschließend: „Und von daher, auch wenn die Seele durch das Selbstbewußtsein erwiesen worden ist, nachdem [deren] Erschließbarkeit zugegeben worden ist, wird [nun folgendes] gesagt [...].“[36] Daß

---

gesagt wurde und erklärt näher, was Aghoraśiva in seiner Einführung in BhKV vor BhK 67ab sagt und warum er auf diese Weise kommentiert. Daß die *buddhi* nur auf unmittelbare Weise die Existenz der Seele aufzeigen kann, verhindert, daß die Seele als ein Vergängliches angenommen werden kann. In diesem wesentlichen Punkt der *Mokṣakārikāvṛtti* (zu *Mokṣakārikā* 102) kritisiert Rāmakaṇṭha die Argumente des Sāṃkhya, besonders den Prozeß des Sichspiegelns der Seele in der *buddhi*, wie das Phänomen ja vom Sāṃkhya konzipiert wird. (S. hierzu noch die Erklärung der Theorie des doppelseitigen Spiegels und besonders des von der *buddhi* durchgeführten Spiegelns der Geistigkeit der Seele in FRAUWALLNER 1953: 397-398 und 1958: 108). Durch diese Theorie sollte die Seele nach dem Sāṃkhya keine Veränderung erleiden. Rāmakaṇṭha zeigt aber in seiner *Mokṣakārikāvṛtti* vor *Mokṣakārikā* 103 einen Widerspruch, den diese These des Sāṃkhya enthält: *nanu puruṣo buddhyupārūḍha eva cetyata iti sāṃkhyāḥ tathā hi kapila-brahmano 'py apratyakṣaḥ puruṣa iti darpanasthānīyāyāṃ buddhau viṣayiviṣayayor dvayor api prati-bimbakamelanaṃ bhoga iti buddhyadhyavasita eva sarvaś cetyata iti tad apy ayuktam* „Einwand: Die Seele wird nur erkannt, [wenn sich ihr] die *buddhi* nähert - so [lehren es] die Anhänger des Sāṃkhya. Denn so [lehrt es] auch der Brahmane Kapila, daß die Seele kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung [ist], daß das Zusammentreffen der Spiegelbilder aller beider, des Subjekts und des Objekts, in der die Stellung eines Spiegels einnehmenden *buddhi* der Genuß [ist] [und] daß jede [Sache] nur erkannt wird, [wenn sie] von der *buddhi* festgestellt worden ist - auch das [ist] unrichtig.“ Rāmakaṇṭha kann in diesem Argument nicht akzeptieren, daß die Seele als ein Objekt angesehen werden darf, was aber aus der Annahme des Sāṃkhya folgen würde. Dies wäre jedoch unvermeidlich so, wenn sie als ein in der *buddhi* entstandenes Abbild zu betrachten wäre (s. *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* zu *Sāṃkhyasūtra* I.99 in GARBE 1889: 117 ff.). Man vergleiche hierzu *Mokṣakārikāvṛtti* zu *Mokṣakārikā* 103, wo die Nutzlosigkeit dieser Sāṃkhya-Theorie hervorgehoben wird: *buddhisthenāpi puruṣapratibimbena puruṣo nāvaitīti tatprati-bimbakalpanaṃ niṣphalam eva* || „Mittels eines Abbilds der Seele, auch wenn [es] sich in der *buddhi* befindet, erkennt die Seele nicht; die Vorstellung von deren Abbild [ist] ganz nutzlos.“ Man beachte aber besonders *Mokṣakārikāvṛtti* zu *Mokṣakārikā* 104, wo Rāmakaṇṭha den Widerspruch des Sāṃkhya auf seine akribische Weise am Ende aufdeckt: *pratibimbātmakatvād ātmano viṣayatvaṃ bhogyatā ca tad-viṣayatvāc ca buddhibodhasya bhoktṛtvaprasaṅgaḥ | na caitad bhavadbhir abhyupagantavyam ity asad etat - buddhyadhyavasitatvāt puruṣo 'pi cetyate* || „Weil [sie] die Natur eines Spiegelbildes hat, [wäre] die Seele ein Objekt und ein Zugenießendes, und wegen ihres Objekt-Seins [ergäbe sich] die [unerwünschte] logische Folgerung, daß die geistige Erkenntnis der Genießer ist (auf diese Theorie des Sāṃkhya dürfte Aghoraśiva in seinem Kommentar zu BhK 64c-65b hinweisen; s. die Stelle in *Aṣṭaprakaraṇa* 1988: 218). Und dies darf von euch nicht angenommen werden. Es ist also falsch, daß auch die Seele erkannt wird, weil sie von der *buddhi* festgestellt worden ist“. Der damit noch nicht zufriedene Gegner rekurriert letztendlich in *Mokṣakārikāvṛtti* zu *Mokṣakārikā* 105 auf BhK 60 (s. *Aṣṭaprakaraṇa* 1988: 267 und 217; s. in diesem Zusammenhang besonders BhKV zu BhK 60) und fragt, warum dann hierbei (nämlich an dieser Stelle der BhK) gesagt werde, daß der *puruṣa* durch die Erkenntnis der *buddhi* erleuchtet werden kann; Rāmakaṇṭha antwortet darauf, daß dies allein deshalb gesagt wurde, weil er (der *puruṣa*) der Agens (*kāraka*) der Handlung (d. h. der Erhellungsaktivität der *buddhi* gegenüber den Gegenständen bzw. der Erkenntnis der *buddhi*) ist. S. hierzu Rāmakaṇṭhas Kommentar zu *Mokṣakārikā* 104 bis 108.

[36] BhKV vor BhK 67ab: *tataś cātmanaḥ svasaṃvedanasiddhatve 'py anumeyatvam abhyupa-gamyocyate* [...]. S. hierzu *Mokṣakārikā* 105 und den dazugehörigen Kommentar. Rāmakaṇṭha sagt hier: *tasmāt bhoktṛbhogānyathānupapattyā puruṣo buddhyanupārūḍha eva svasaṃvedanasiddho 'bhyupaganta-vyaḥ* | „Deshalb, weil die [Art der Beziehung zwischen] Genießer und Genuß nicht anders [als so, wie sie

die *buddhi* allein die Seele nicht erfassen kann, wird von Sadyojyotis und von Śaivasiddhānta-Autoren allgemein häufig behauptet. In *Mokṣakārikā* 107–108 sagt Sadyojyotis in einem Bild: „Deshalb werden diese Fesseln, [die] die Merkmale [haben], verbrannt und übertroffen werden zu können, nicht [so] angesehen, [daß sie] der Manifestation Śivas als des Urhebers des Brennens und Übertreffens [dienten]. Das Feuer, als der Urheber des Brennens, wird nicht von den zu verbrennenden Holzscheiten zum Vorschein gebracht, und die überwältigende Sonne [wird] nicht von den zu überwältigenden Feuerbällen (Meteoren) [zum Vorschein gebracht]."[37]

Die *buddhi* steht also für den Śaivasiddhānta zwischen zwei Extremen, der geistigen Seele und der ungeistigen äußeren Realität. Sie stellt den Anfangspunkt ihrer Verbindung dar. Damit wirkt die reine Ebene mit der unreinen zusammen. Indem die *buddhi* diese Aufgabe leistet, ermöglicht sie den Vollzug des Genusses; das Ziel ist immer die Befreiung der Seele von ihren Fesseln. Um ihre eigenen Aktivitäten durchzuführen, benötigen die Seele und das Objekt einander, wobei die Gegenstände[38] im wesentlichen den *bhoga*-Prozeß ermöglichen, worauf von Aghoraśiva nicht selten hingedeutet wird. Der Gegenstand der Seele präsentiert sich also als von der *buddhi* angenommener Gegenstand, d. h. als die *buddhi* selbst, vom Wissen (*vidyā*) für die Seele genießbar gemacht. Das einzige weltliche Seiende, das für den Genuß der Seele unmittelbar zuständig ist, ist also die *buddhi*. Die entfaltete Welt gilt in diesem Zusammenhang als ungeformter Stoff für den Genuß, der durch die Gnade des Herrn[39] und die Bearbeitung der *buddhi* für eine mögliche Befreiung der Seele hervorgebracht wird.

BIBLIOGRAPHIE

PRIMÄRLITERATUR

Abhinavagupta

1922 *The Tantrāloka of Abhinava-Gupta*. With Commentary by Rājānaka Jayaratha. Edited with Notes by Madhusudan Kaul Shastri. Volume VI. Srinagar 1922. (Kashmir Series of Texts and Studies, No. XXIX).

---

bisher dargestellt worden ist,] vorgestellt werden kann, muß die Seele [so] angenommen werden, [daß] sich [ihr] die *buddhi* in keiner Weise nähert [und sie] durch das Selbstbewußtsein etabliert ist."

[37] *dāhyābhibhāvyadharmāṇaḥ pāśās te'to na śūlinaḥ* | *dāhābhibhavayoḥ kartuḥ prakāśāyābhivāñchitāḥ* || 107 || *kāṣṭair dāhyair na dāhasya kartā vahniḥ prakāśyate* | *nābhibhāvyābhir ulkābhir dinakṛc cābhibhāvakaḥ* || 108 ||.

[38] Der Gegenstand ist wesentlich sowohl für den Beweis der Existenz der *buddhi* – s. *Tattvaprakāśavṛtti* zu *Tattvaprakāśa* 52 in *Aṣṭaprakaraṇa*: 89: *ayaṃ ghaṭa ityādy adhyavasāyātmanā kāryeṇa buddhiḥ siddhā* | „Die [Existenz der] *buddhi* ist etabliert durch [ihre] Tätigkeit, die die Natur der Feststellung hat, so wie [wenn man feststellt]: 'Das ist ein Topf.'" – als auch für die Existenz der Seele.

[39] S. *Tattvaprakāśa* 70–72 und die dazugehörigen Kommentare Śrīkumāras (*Tātparyadīpikā*) und Aghoraśivas (*Tattvaprakāśavṛtti*).

Aghoraśiva
- *Bhogakārikāvṛtti*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 203-238.
1928 *Mṛgendravṛttidīpikā*. [Hrsg. von] Nā. Kṛṣṇaśāstrin and K. M. Subrahmaṇyaśāstrin. Devakōṭṭai 1928. (Śivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha No. 12).
- *Tattvaprakāśavṛtti*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 1-114.
- *Tattvasaṃgrahaṭīkā*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 115-136.

Aṣṭaprakaraṇa
1988 *Aṣṭaprakaraṇam*. [Hrsg. von] Vrajavallabha Dvivedī. Varanasi 1988. (Yogatantra-granthamālā [vol. 12]).

Jayaratha
- *Tantrālokaviveka* - s. Abhinavagupta

Kiraṇatantra (*Kiraṇāgama*)
1998 *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*. Volume I: chapters 1-6. Critical edition and annotated translation [by] Dominic Goodall. Pondichéry 1998. (Publications de l'Institut Français d'Indologie - 86.1).

Mataṅgapārameśvarāgama
1977 *Mataṅgapārameśvarāgama* (*Vidyāpāda*) *avec le Commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*. Édition critique par N. R. Bhatt. Pondichéry 1977. (Publications de l'Institut Français d'Indologie No. 56).

Mṛgendratantra (*Mṛgendrāgama*)
1930 *The Śrī Mṛgendra Tantra*, (*Vidyāpāda & Yogapāda*) with the commentary of Nārāyaṇakaṇṭha. Edited with preface and introduction by Madhusūdan Kaul Shāstrī. Bombay 1930. (Kashmir Series of Texts and Studies. No. L).

Nārāyaṇakaṇṭha
- *Mṛgendravṛtti* - s. *Mṛgendratantra*

Nyāyasūtra
1928 *Die Nyāyasūtra's*. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. Von Walter Ruben. Leipzig 1928. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVIII. Band No. 2).

Rāmakaṇṭha
- *Kiraṇavṛtti* - s. *Kiraṇatantra*
- *Mataṅgavṛtti* - s. *Mataṅgapārameśvarāgama*
- *Mokṣakārikāvṛtti*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 245-278.
- *Nareśvaraparikṣāprakāśa* - s. Sadyojyotis

Sadyojyotis
- *Bhogakārikā*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, 203-238.
- *Mokṣakārikā*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, 245-278.
- *Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgrahavṛtti* - s. *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha*
- *Tattvaprakāśa*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 1-114.
- *Tattvasaṃgraha*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 115-136.
1926 *The Nareshvarapariksha of Sadyojyotih with commentary by Ramakantha*. Edited with Preface and introduction by Madhusudan Kaul Shastri. Srinagar 1926. (Kashmir Series of Texts and Studies, No. XLV).

Sāṃkhyakārikā - s. COLEBROOKE, H. T.; FRAUWALLNER, E.; PENSA, C.

Śrīkumāra
- *Tātparyadīpikā*, in: *Aṣṭaprakaraṇa*, S. 1-114.

Svāyambhuvasūtrasaṃgraha
1991 *Le Tantra de Svayaṃbhū, vidyāpāda, avec le commentaire de Sadyojyoti*. Édition et traduction, par Pierre Sylvain FILLIOZAT. Genève 1991. (École Pratique des Hautes Études - IV^e Section. Sciences historiques et philologiques. II Hautes Études Orientales 27).

Yuktidīpikā

1998 *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā.* Critically edited by Albrecht Wezler and Shujun Motegi, Vol. I. Stuttgart 1998. (Alt- und Neu-Indische Studien, 44).

SEKUNDÄRLITERATUR

BHATT, N. R.

1977 s. *Mataṅgapārameśvarāgama*

BRUNNER-LACHAUX, Hélène

1975-76 „Importance de la littérature âgamique pour l’étude des religions vivantes de l’Inde“, in: *Indologica Taurinensia*, vol. III-IV. Torino 1975-76: 107-124.

1977 *Somaśambhupaddhati* (*Troisième Partie*). Rituels occasionnels dans la tradition śivaïte de l’Inde du Sud selon Somaśambhu. II: dīkṣā, abhiṣeka, vratoddhāra, antyeṣṭi, śrāddha. Texte, Traduction et Notes par Hélène Brunner-Lachaux. Pondichéry 1977. (Publications de l’Institut Français d’Indologie No. 25. III).

COLEBROOKE, Henry Thomas

1887 *The Sánkhya káriká by Íswara Krishna.* Translated from the sanscrit by Henry Thomas Colebrooke. Also the Bháshya, or, Commentary of Gaudapáda. Translated, and Illustrated by an Original Comment, by Horace Hayman Wilson. Bombay 1887. (Theosophical Society’s Publication).

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain

1971 „Le Tattvaprakāśa du roi Bhoja et les commentaires d’Aghoraśivācārya et de Śrīkumāra“, in: *Journal Asiatique*, Tome CCLIX. Paris 1971: 247-295.

1988 „Le *Tattvasaṃgraha* ‹‹ Compendium des Essences ›› de Sadyojyoti“, in: *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, Tome LXXVII. Paris 1988: 97-163.

1991 s. *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha*

FRAUWALLNER, Erich

1953 *Geschichte der indischen Philosophie.* I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Salzburg 1953.

1958 „Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Band II. Wien 1958: 84-139.

1992 *Philosophische Texte des Hinduismus* (Erich FRAUWALLNER: Nachgelassene Werke II). Herausgegeben von Gerhard Oberhammer und Chlodwig H. Werba. Wien 1992. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 588. Band).

GARBE, Richard

1889 *Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.* Vijñânabhikshu’s Commentar zu den Sâmkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Richard Garbe. Leipzig 1889. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IX. Band, No. 3).

1891 *Der Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit, Vâcaspatimisra’s Sâṃkhya-tattva-kaumudî.* In deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâṃkhya-Philosophie von Richard Garbe. München 1891. (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss., I. Cl., XIX. Bd. III. Abth.).

1917 *Die Sâṃkhya-Philosophie.* Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen von Richard Garbe. Zweite umgearbeitete Auflage. Leipzig 1917.

GNOLI, Raniero

1990 *Abhinavagupta, Essenza dei Tantra.* Prefazione, traduzione e commento a cura di Raniero Gnoli. Torino 1990.

1999 *Abhinavagupta, Luce dei Tantra* (*Tantrāloka*). A cura di Raniero Gnoli. Milano 1999. (Biblioteca Orientale 4).

GOODALL, Dominic

1998 s. *Kiraṇatantra*

HULIN, Michel

1980 *Mṛgendrāgama: Sections de la Doctrine et du Yoga avec la Vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācārya.* Traduction, Introduction et Notes par Michel Hulin. Pondichéry 1980. (Publications de l'Institut Français d'Indologie No. 63).

OBERHAMMER, Gerhard

1991 *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien.* Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie [von] Gerhard Oberhammer unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter, Band 1: A-I. Wien 1991. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 223. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 9).

PENSA, Corrado

1994 *Sāṁkhyakārikā, Le strofe del Sāṁkhya con il Commento di Gauḍapāda.* Traduzione di Corrado Pensa, Introduzione di Raniero Gnoli. Roma 1994.

RUBEN, Walter

1928 s. *Nyāyasūtra*

TORELLA, Raffaele

1998 „The *kañcukas* in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: a few Considerations between Theology and Grammar", in: *Studies in Hinduism II: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras.* Edited by Gerhard Oberhammer. Wien 1998: 55-86. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 662. Band).

ANHANG

Sadyojyotis' *Bhogakārikā* 46, 48, 50-54, 64c-65b, 73c-75, 94-96ab

Um dem Leser das Auffinden der oben an verschiedenen Stellen behandelten und übersetzten Verse aus der *Bhogakārikā* zu erleichtern, wird hier nochmals der gesamte in den Fußnoten zitierte Text gegeben. Die fettgedruckten Zahlen in Klammern verweisen auf die entsprechenden Fußnoten des Aufsatzes.

prakāśo viṣayākāro devadvāro na vā kvacit | puṃbodhavyaktibhūmitvād bodho vṛttir mater matā || 46 **(8)** || [...] || *tulye guṇānvitatve tu saṃvedyaṃ kiṃcid iṣyate | buddhiś cāpi hy asaṃvedyā dhanyā tārkikatā tava* || 48 **(7)** || [...] || *sainikān vijayāyeha prayuṅkte nṛpatir yathā | prayuṅkte mahadādīni bodhādyartham aṇus tathā* || 50 **(5)** || *sainikasthe jaye rājñaḥ kartṛtvaṃ tu yathā tathā | buddhyādisaṃsthe bodhādau puṃsaḥ kartṛtvam iṣyate* || 51 **(5)** || *svātmārthaṃ sainikānāṃ tu vijayo neti te yathā | sādhanaṃ vijayasyeṣṭās tathaiva mahadādayaḥ* || 52 **(5)** || *teṣām api hi bodhādyaṃ svārthaṃ neti viniścitam | tato bodhādivṛttīnāṃ sādhanaṃ mahadādayaḥ* || 53 **(5)** || *mohaduḥkhasukhākāro rūpākhyas tadbhavo dvidhā | bauddho bodhaḥ paraṃ bhogyaṃ māyādi ca tadarthataḥ* || 54 **(11)** || [...] || *bhogyatvaṃ cāsya saṃsiddhaṃ yenotpanno 'nubhūyate* || 64cd **(14)** || *sa cāpy anubhavo bhogo bhoktāraṃ gamayaty alam* | 65ab **(14)** | [...] || *bhoktur bhogaś citer vyaktir bhogyacchāyānurañjitā* || 73cd **(16)** || [...] | *bhogyadvāreṇa pāśānāṃ paśūnāṃ ca parasparam* || 74cd **(18)** || *cetanācetanacchāyānuṣaṅgo bhāsate bhṛśam* | 75ab **(18)** | *bhogye bhogaḥ prabhoś chāyā yathā candramaso jale* || 75cd **(21)** || [...] || *ato 'sti karaṇaṃ vidyā buddhibodhavivecinī | pradīpavan matis tasya svaparātmaprakāśikā* || 94 **(15)** || *vidyate karaṇaṃ puṃso vidyayā kiṃ kariṣyati | pradīpaḥ karaṇaṃ puṃsaḥ stambhādyarthopalabdhiṣu* || 95 **(15)** || *dīpopalabdhau cakṣuś ca buddhāv apy evam iṣyatām* | 96ab **(15)** |

Tables of the Old Bengali Script*

(on the basis of a Nepalese manuscript of Daṇḍin's *Kāvyādarśa*)

Dragomir DIMITROV

सह्या सगजा सेना सभटेयं न चेज्जिता ।
अमातृको ऽयं मूढः स्यादक्षरज्ञश्च नः सुतः ॥

(Daṇḍin, *Kāvyādarśa* 3.123)

Up to this date script-tables or charts of different varieties of the Bengali script used both in inscriptions and MSS have been published here and there.[1] In practice, however, for purposes other than palaeographic study they turn out to be serviceable only to a very limited extent indeed. Everyone who for the first time has tried to read old documents written in some form of the Bengali script will probably confirm this. Knowledge of the Modern Bengali and Devanāgarī scripts as well as experience in reading other related scripts is certainly of great advantage, but even this combined with the available charts and some studies especially dedicated to the development of the Bengali script[2] is not sufficient for a straightforward reading of the older varieties of the Bengali writing. The reason is that the Bengali script in all its modifications has so many peculiarities that it is practically impossible to exemplify all of them by means of a simple chart. Most of the charts contain only a very limited number of letters – the basic *akṣara*s, a few more peculiar ligatures and the numerals – which cannot substantially contribute to the easy deciphering and reading of an old MS or inscription. Besides this, such charts give examples mostly of the earliest varieties of the Bengali script, so that they lend rather insufficient assistance when dealing with documents written in the later centuries. These examples are taken from old inscriptions of the period when for the first time a Proto-Bengali form of the script has become possible to distinguish as a separate script (roughly speaking around the 11th–12th centuries).[3] The rest of the charts simply represent the Modern Bengali script nowadays used in print.[4]

---

* I thank Dr Jayandra Soni (Marburg) very much for checking the English of this paper.

[1] See BENDALL 1883, plate II.1 (MS. Add. 1464), plate II.4 (MS. Add. 1699) and the *Table of letters* at the end of the catalogue; BÜHLER 1896, table V, columns XVIII, XIX, and table VI, column X; OJHA 1971, plates XXXII–XXXVI, LXXVIII, LXXXIII; DANI 1963, plates XIa–XIb; ŚĀKYA 1973, table 65; RAJBANSHI 1974, plates 102–107; SEN 1977, pp. xxiii–xxiv, script charts I–II.

[2] See BANERJI 1919, CHAKRAVARTI 1938, MUKHERJI 1965, pp. 61–96.

[3] DANI's script-tables contain specimens of even older forms of the script used in the geographical region of Bengal between the 4th and the 8th centuries (see DANI 1963, plates XIa–XIb).

[4] See DASGUPTA 1979, pp. 11–31; ZOGRAF 1990, table II, pp. 185–187.

MANUSCRIPT

The script-tables below were at first drawn up for practical purposes and not especially for the sake of a palaeographic study of the script. Although it was not originally intended to publish them, after some colleagues urged me to do so, I eventually decided to free these script-tables from the custody of the computer in the hope that they may prove useful to others as well (*parārthavidhaye* as the poet puts it). With very few exceptions the letters in these script-tables are extracted from one single undated Nepalese MS of Daṇḍin's *Kāvyādarśa* "Mirror of poetry" (MS KĀ). This is one of the Nepalese MSS which I have used for my critical edition of the first chapter of the Sanskrit work[5] and which I further use for the edition of its third chapter. The following are the details about this MS:

REEL NO. IN NGMPP: A 21/21
DATE OF FILMING: 01.09.1970
PLACE OF DEPOSIT: National Archives, Kathmandu (Nepal)
LIBRARY NO.: *pra.* 1585-3 (BSP 2, p. 15, No. 1585-34; SSP, p. 22b, No. 1095)
SIZE: 36×5 cm.
MATERIAL: palm-leaf
SCRIPT: Old Bengali (see below)
LINES PER LEAF: 4
NUMBER OF LEAVES: 43
STATE OF PRESERVATION: very good
DATE: undated (see below)
MARGINAL NOTES: there are a few corrections by the same hand and many marginal notes in the form of a short commentary (*ṭippaṇa*); on the right margin in the middle on every leaf the word *śrīḥ* is written and on both margins a decorative element of three small rings and a long straight line is added; pagination is on the reverse side of each folio on the left margin in the middle after the three rings.

BEGINNING:

(fol. 1b[1]) *oṃ namo gaṇeśāya* || *caturmukhamukhāmbhojavanahaṃsavadhūr mmama* | *mānase ramatāṃ dīrghaṃ sarvaśuklā sarasvatī* || [KĀ 1.1]

COLOPHON:

1st Chapter: (fol. 8a[1]) || *ity ācāryyaśrīdaṇḍina*○*ḥ kṛtau kāvyādarśe mārgavibhāvano* (*sic*) *nāma prathamaḥ paricchedaḥ* ||

2nd Chapter: (fol. 30b[4]) || *ity ācāryyaśrīdaṇḍinaḥ kāvyādarśe dvitīyaḥ paricchedaḥ* ||

3rd Chapter: (fol. 43b[3]) || *ity ācāryyaśrīdaṇḍinaḥ kṛtau kāvyādarśe tṛtīyaḥ paricchedaḥ samāptaḥ* || ⊙ || *samāpto 'yaṃ granthaḥ* || *namo bhagavate vāsudevāya* || *śrīḥ* | ||

---

[5] See my *Zur Überlieferung des Kāvyādarśa in Nepal und Tibet. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe.* Marburg 1999 (a copy of this MA thesis is available in the library of the Department of Indology and Tibetology at the University of Marburg); a revised and enlarged version of this work is to appear soon in the *Indica et Tibetica* Series (see DIMITROV 2002).

SCRIPT

On the original index-card the script is indicated as "Maithili". This term, however, is only conventionally used there and means in a very broad sense any Maithili or Bengali variety of the script. Thus for a more detailed study of a particular modification of the script such a vague term as "Maithili" proves to be unsuitable and inapplicable. Therefore a more specific designation of the script is needed. However, it is not easy to find an appropiate name, for there is no generally accepted taxonomy regarding the different varieties of the Bengali script used from early times until now. The problem of terminology is just the consequence of the lack of detailed and consistent studies of the scripts used in the documents. It will become possible to classify and designate the varieties of the Bengali script in a suitable way only when enough material has been studied. As this has not yet been done, here I can merely attempt to propose a possible name of the script in the MS KĀ.

The writing in the MS KĀ evidently resembles the Modern Bengali script, but at the same time it is in certain significant respects clearly distinct from it. Therefore, the script in question cannot be called "Modern Bengali". On the other hand, the script in the MS KĀ can easily be differentiated from the oldest forerunners of the Modern Bengali script, known as "Proto-Bengali", so it will be equally misleading to refer to it as "Proto-Bengali". On the basis of a palaeographic analysis I prefer to call the script in this MS "Old Bengali". More specifically one may define it as "late Old Bengali". Alternatively, the term "Premodern Bengali" could also have been applied. However, in this particular case I consider "Old Bengali" or "late Old Bengali" to be more appropriate, for the script in the MS KĀ shows some important old characteristics which are no longer to be seen in later varieties of the script. The term "Premodern Bengali" could be reserved for more recent varieties of the script, that is to say, for those immediately preceding the establishment of the Modern Bengali script. It might be practical to classify the varieties of the Bengali script generally in four groups: 1. Proto-Bengali; 2. Old Bengali; 3. Premodern Bengali and 4. Modern Bengali. Furthermore, within the first three groups "early" and "late" forms of the script may be differentiated. Needless to say, the designations of the varieties of the script have not necessarily to do with the kind of dialect used in the documents. Since this is only a preliminary classification, it will have to await further studies which will permit to refine and define it chronologically with satisfactory precision.

As far as the script in the MS KĀ is concerned, it is particularly important to avoid the term "Proto-Bengali", for it is used by most writers when referring to much older modifications, i. e., protoforms of what later developed into the Bengali script and its cognates of modern times. It will be helpful to recall what sense the various scholars have actually given to the term "Proto-Bengali" and also how they have defined it in terms of chronology. This will simultaneously enable us to get an impression of the early development of the Bengali script, the latter point otherwise being not object of study here.

First of all, due attention should be paid to BENDALL's esteemed *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge* (1883). In his "Palæographical Introduction" BENDALL has made some important observations in connection with the historical development of the Bengali script and besides this, at the end of the book, he has added specimens of some of the MSS together with a table of letters and numerals extracted from them. Ever since its publication as long ago as 1883 this work has rendered considerable service to scholars and still proves useful. Although BENDALL's "notices" were based only on a limited amount of material, especially as far as old Bengal MSS are concerned, and despite the fact that since then much more information has been accumulated, this palaeographic study is still noteworthy. One should remember that BENDALL was in the advantageous position of having at his disposal a number of very well preserved dated MSS of high antiquity. This makes his observations all the more important for those dealing with undated documents.

With reference to two MSS of the 11th century written in Bengal BENDALL notes that "the alphabet employed exhibits hardly any of the forms of what is now known as Bengali writing (as distinct from Devanāgarī), that writing having arisen apparently at the end of the next century in MSS."[6] BENDALL considers the 12th century as the turning point when, according to his conclusion, it becomes possible to differentiate between two markedly individual styles of writing, the one Nepali and the other Bengali.[7] With regard to the latter BENDALL observes further: "From the XIIth century onwards, this writing, though apparently of less antiquity as a separate hand and perhaps on the whole less archaic than the Nepalese, has a stronger claim than it to be considered a separate alphabet: for we have here both letters in more archaic forms than are found in the contemporary Devanāgarī, though these are fewer in number than in the Nepalese, and also original and peculiar local developments and modifications. Again, we have what is more than a passing fashion in writing, like the Nepalese hooked tops, namely a distinct tendency continuously in force and even increasing down to modern times [...]."[8] Fully aware of the limitedness of his material BENDALL was reluctant to discuss the development and modifications of the Bengali writing in further detail.[9]

In the light of these early observations we may return now to the problem of the term "Proto-Bengali". This term was used by BÜHLER, "the father of the science of Indian

---

[6] BENDALL 1883, p. xxiv; cf. plate II.1 (MS. Add 1464, fol. 128a).

[7] See BENDALL 1883, p. xxvi.

[8] BENDALL 1883, p. xxxv. On plate II.4 a specimen of a genuine early Bengali handwriting from a MS dated 1198 AD (MS. Add. 1699.1, part of fol. 5a) can be seen (see also the facsimile in MUKHERJI 1965). The scribe's name, Kāśrīgayākara, is also known (see BENDALL 1883, pp. 188-190). Characters from the same MS are reproduced on table VI, column X in BÜHLER's *Indische Palaeographie* (see also BÜHLER 1896, § 26, pp. 57-59; cf. BENDALL 1883, pp. xxxvi-xxxvii).

[9] Cf. BENDALL 1883, p. xxxviii.

Palæography"[10] as early as 1896, when referring to a distinct variety of the Nāgarī script as witnessed in the inscriptions from Eastern India dating from the end of the 11th century and especially the 12th century.[11] In short, he describes this eastern subgroup of the Northern alphabets as "mit stark gerundeten, cursiven Formen und sphärischen Dreiecken oder Hacken an der Spitze der Verticalstriche".[12] BÜHLER observes also that "[u]nter diesen Formen des Proto-Bengali sind nur sehr wenige Neubildungen. Die grosse Mehrzahl findet sich genau oder beinahe so in den älteren Alphabeten."[13]

BANERJI, on the other hand, sets the beginning of the Proto-Bengali script at an earlier date and at the same time uses the term in a somewhat looser sense. While summarizing the development of the script after the 8th century, he asserts that "proto-Bengali forms were evolved in the North-East, long before the invasion of Northern India, by the Nāgarī alphabet of the South-West, and that Nāgarī has had very little influence upon the development of the Bengali script."[14] As for the history of the script during the following centuries and the completion of the formation of the Proto-Bengali script, BANERJI comes to the conclusion that "we find the complete proto-Bengali alphabet in the 11th century A.D. In the 12th century, we find further changes, which make the formation of the modern Bengali alphabet almost complete. [...] Very few changes have, indeed, been made in the Eastern alphabet from the 12th century A.D. down to the nineteenth. Such changes, as are noticeable, were made during the 15th and 16th centuries ..."[15] In general, BANERJI puts the varieties of the Eastern script used from the time after the 8th century until about the end of the 11th century under the all-encompassing heading "proto-Bengali", whereas from the 12th century onwards he regards this "proto-Bengali" script solely in terms of its more or less "complete" identity with the Modern Bengali script.

CHAKRAVARTI describes the early history of the Bengali script in a more or less similar manner: "During the 7th-9th centuries, the eastern branch [of the North-Indian alphabet] developed by itself [...]. In the 10th century, it came to be influenced by the Nāgarī [...]. But from the time of Mahīpāla I [(c. 975–c. 1026 A.D.)] onwards, the influence of the Nāgarī alphabet gradually declined and we find towards the end of the 10th century the birth of the Proto-Bengali alphabet."[16]

---

[10] BANERJI 1919, p. 1.

[11] In BÜHLER's own words: "Gegen das Ende des 11. Jahrh. finden sich in den Nāgarī-Inschriften des östlichen Indiens so deutliche Spuren der Veränderungen, die zu der modernen Bengalischrift hinüberführen, und dieselben werden im 12. Jahrh. so zahlreich, dass man schon von einem Proto-Bengali-Alphabet sprechen kann." (BÜHLER 1896, § 26, p. 57).

[12] BÜHLER 1896, § 21, p. 45; cf. table V, columns XVIII, XIX and table VI, column X.

[13] BÜHLER 1896, § 26, pp. 57–58.

[14] BANERJI 1919, p. 2.

[15] BANERJI 1919, pp. 3–4.

[16] CHAKRAVARTI 1938, p. 365.

DANI's approach is somewhat different. He defines as "proto-regional scripts" those regional scripts that "grew out of the differences noticed in the period ending roughly in the eighth century A.D."[17] Within the regional scripts of North India he examines further the writing style current in Eastern India, including here Bengal and Nepal. He maintains that with the rise of the Pālas in the 8th century "certain tendencies" originated that led to the growth of the later Bengali script. DANI, however, refrains from acknowledging the existence of a distinct Proto-Bengali script in this early period. He bases his analysis on six specimens starting with the Susuniyā rock inscription of Candravarman (4th century) and ending with the Khalimpur plate of Dharmapāladeva (8th century), and eventually concludes that "[o]n the whole the style of writing in Bengal starts with certain peculiarities of its own, but later is gradually brought closer to that of the Middle Ganges Valley. Only a few letters point towards the modern Bengali, and as a whole proto-Bengali has not developed. In fact proto-Nāgarī invaded this region and it was long before its influence disappeared and a local style quite distinct from that of the Middle Ganges Valley was evolved."[18] As for the formation of the Proto-Bengali script, DANI seems to indicate that it did not take place before the 10th century.[19]

In connection with the question of terminology the term "Proto-Bengali-cum-Proto-Maithili" also deserves to be mentioned. It was used by ROTH while referring to the script of the undated palm-leaf MS of the *Bhikṣuṇīvinaya* discovered by Rāhula SĀṄKṚTYĀYANA in Tibet in 1934.[20] In a similar way HAHN defines the script of the undated Nepalese MS of the *Vṛttamālāstutivivṛti* (MS VMS) as "a variety of the so-called "Proto-Bengali-cum-Maithili"".[21] In ROTH's detailed description of the script used in his MS, however, it is not mentioned explicitly why he preferred precisely this cumbersome designation. As for the date of his MS, ROTH comes to the conclusion that "[i]n view of the evidence supplied by a comparative study of Inscriptions and dated Manuscripts of the Pāla-Sena age, we can state with confidence that our HS was written in the 11th (latest 12th) century A.D. [...]."[22] Thus this MS is attributed to the same period as for example the Deopāṛā inscription of Vijayasena which CHAKRAVARTI in agreement with BANERJI considers as showing "the further progress of the Proto-Bengali alphabet".[23]

---

[17] DANI 1963, p. 109.

[18] DANI 1963, p. 136.

[19] See DANI 1963, p. 110.

[20] See ROTH 1970, pp. xviii-xxvii.

[21] See HAHN 1993, p. 63; the reference to ROTH's description of the script clearly indicates that HAHN intended to write "Proto-Bengali-cum-Proto-Maithili" instead of "Proto-Bengali-cum-Maithili". For a description of the MS VMS see HAHN 1993, p. 63; it was first mentioned in SSP, p. 140b, No. 5187, s. v. *Vṛttamālāvyākhyā*. I am grateful to Prof. Michael Hahn (Marburg) for letting me use his copy of the MS (Reel No. in NGMPP: B 29/31) as well as his own transcript.

[22] ROTH 1970, p. xxiv.

[23] CHAKRAVARTI 1938, p. 365; for the Deopāṛā inscription see KIELHORN 1892, pp. 305-315.

From the above survey it becomes clear that most scholars use the term "Proto-Bengali" first of all when referring to inscriptions and MSS assigned to the end of the 10th century and especially to those of the 11th century. The same term is also applied to the varieties of the Bengali script used in documents of later date, however in a more general way. Although it is acknowledged that from the 11th century onwards this Proto-Bengali script underwent changes, there is a tendency – especially in the writings of the Bengali scholars – to see already in the 12th century "the modern Bengali alphabet almost complete".[24] The long period from the 12th to the 16th century is regarded as the time of "the final development of the Bengali alphabet".[25] As for the last centuries before the introduction of the printing press in the 19th century BANERJI notes briefly that the "completely developed alphabet has not changed at all".[26]

The attempt to see in the late inscriptions and MSS as many letters as possible identical with the letters of the Modern Bengali script bears the risk of oversimplification. In order to reach a well-founded and justified conclusion about "the final development" of a script used within the span of more than five centuries one needs in the first place to have sufficient material for comparison. In other words, more inscriptions and MSS from the period in question need to be palaeographically studied.

As for the current state of Indian palaeography, SALOMON is unfortunately quite right in noticing that the "documentation of the medieval and late premodern scripts is very sparse; a basic study of later Indian paleography is sorely needed."[27] Despite the work already done, this situation holds true also for the Bengali script. In the light of this it will be perhaps wiser and certainly more gratifying, before attempting a full-scale study of the script diachronically, to begin with a humbler task, namely a closer examination of the script modifications as found in each particular document, i. e., first to study each one synchronically. Only after collecting substantial material for comparative study will it become safe to make sound judgements about the later development of the Bengali script. Without the prerequisite of single studies of MSS and inscriptions any attempt to reach a conclusion about a script that has been used and remodeled for many centuries will be destined to be arbitrary, perhaps misleading and in any case untrustworthy.

---

[24] CHAKRAVARTI 1938, p. 366; cf. BANERJI 1919, pp. 84–85.

[25] See BANERJI 1919, pp. 87–112; CHAKRAVARTI 1938, pp. 366–388.

[26] BANERJI 1919, p. 4; thus also CHAKRAVARTI 1938, p. 368. As the title of the book suggests, Fiona G. E. ROSS' *The Printed Bengali Character and its Evolution* (Richmond 1999) published by Curzon Press could be useful to consult for the Bengali script used after the introduction of the printing press.

[27] SALOMON 1998, p. 259.

PALAEOGRAPHIC ANALYSIS

The script-tables given below may be considered a step in the desired direction, insofar as they provide in systematic arrangement a substantial number of Bengali characters as attested in a single MS, i. e., the MS KĀ. The pitiful thing thereby is that the MS KĀ is undated. The most promising way to come to a reasonable and satisfactory conclusion for its most probable date is of course to compare the variety of the script used in it with the modifications of the Bengali script attested in other dated and undated documents. Obviously we should concentrate on material which is palaeographically most relevant to the MS KĀ. Even a cursory glance at the MS KĀ and other documents of the 11th-12th centuries written in the Proto-Bengali script will suffice to establish that the MS KĀ is without doubt of a more recent date, because of its obvious similarity with the Modern Bengali script. Therefore, to define the character and the approximate date of the script in the MS KĀ it will be necessary to compare it with the varieties of the same script as found in more recent inscriptions and MSS.

From the limited number of MSS and specimens of MSS and inscriptions available to me a paper MS of Caṇḍīdāsa's *Śrīkr̥ṣṇakīrtana*[28] (MS ŚKK) from the collection of the Baṅgīya Sāhitya Pariṣad shows the greatest similarity with the MS KĀ. This MS was consulted by BANERJI in his monograph, where also a very good easily legible facsimile of fol. 179b is added on Plate VIII.[29] The same MS was later taken into consideration by CHAKRAVARTI, who in his Figures VI-IX supplied examples of the basic letters as written in this and other MSS. The MS itself was discovered in 1909 by Basanta Rañjan Rāy in the village of Kākilyā near Balabisnupur in Bankura district, West Bengal.[30] It is

---

[28] The title of this poem is transliterated in various ways: *Sri-Krisna-kirttan, Śrī-Kr̥ṣṇa-Kīrttana, Kr̥ṣṇa Kīrttana, Kr̥shṇa Kīrttana*. As a matter of fact, we cannot be certain about the authentic title of the work, *Śrīkr̥ṣṇakīrtana* being the title given to it by the discoverer of the MS, Basanta Rañjan Rāy, who also edited and published the poem in 1916. More recently KLAIMAN prepared an annotated English translation of the same (see KLAIMAN 1984; cf. DAS 1988, pp. 332-348). Since Caṇḍīdāsa's work, being "the only surviving pre-Caitanya Vaishnava text in the Bengali language" and "the second oldest piece of literature in Bengali" (KLAIMAN 1984, pp. 11, 14), is extremely important both from a linguistic and a literary point of view, it has often been discussed by scholars (see CHATTERJI 1970, pp. 127-129, 132-133; GHOSH 1948, pp. 38-42; ZBAVITEL 1976, pp. 135-136, 148-154; KLAIMAN 1984, pp. 1-22). Since the appearance of the *editio princeps* the text has repeatedly been published.

[29] The specimen of MS ŚKK in BANERJI's monograph contains the end of Song 22 and the whole of Song 23 of the thirteenth chapter (*Vaṃśīkhaṇḍa*) of the poem. For an English rendering of this passage see KLAIMAN 1984, p. 251.

[30] See BANERJI 1919, p. viii; GHOSH 1948, p. 38; ZBAVITEL 1976, p. 148. ZBAVITEL mentions that Basanta Rañjan Rāy himself gave the information about the discovery of the MS in the magazine of the Baṅgīya Sāhitya Pariṣad. At the time of writing this paper I was unable to get access to this magazine. KLAIMAN, who has had access to a photocopy of the MS, describes it as follows: "about 200 intact pages of a single handwritten, cotton paper manuscript. The numbering of the intact pages indicates that the

regrettable that it is incomplete. Since the concluding colophon – which might have provided the date of writing – is missing, the date of the MS cannot be fixed with certainty. Nevertheless, the opinion in favour of assigning this MS to the 15th century or the early 16th century prevails.[31] Furthermore, the 15th century might be considered as the *terminus a quo* for the creation of the MS, insofar as the 15th century is accepted by the majority of scholars as the most probable time of composition of the *Śrīkr̥ṣṇakīrtana* itself.[32] As for the *terminus ad quem*, it can be determined with approximation only after comparing the MS ŚKK with other dated documents written in a similar variety of the Bengali script. To some extent such a palaeographic analysis concerning this MS has already been done by scholars like BANERJI, CHAKRAVARTI and MUKHERJI.[33] In his arguments for placing the MS ŚKK in the 15th century CHAKRAVARTI compares it with two dated inscriptions from Barākar (District of Burdwan) and asserts that "on the style of the characters" this MS can be assigned to the date of the earlier of the two inscriptions, the one whose date corresponds to 18th February, 1461 AD.[34]

---

manuscript lacks two full pages at the beginning; scattered losses also occur in the middle, and an unknown number of leaves are missing at the end." (KLAIMAN 1984, p. 17). KLAIMAN also informs us about the exact circumstances under which the MS has been discovered in a basket in someone's cowshed.

[31] This dating seems to have already been supported by BANERJI, despite his ambiguous statements. At the beginning of his monograph he makes the observation that "the script makes it impossible to assign the ms. to any date later than the 14th century A.D." (BANERJI 1919, p. 4), whereas towards the end of the book he claims that the MS is "certainly not later than the 15th century A. D." (ibid., p. 89). Supposedly referring and reinterpreting BANERJI's first assumption, CHATTERJI mentions that the MS "belongs to the latter half of the 14th century" (CHATTERJI 1970, p. 128). This, however, seems quite improbable. More credit should be given to CHAKRAVARTI, who asserts that "on palæographical grounds the Kṛshṇa Kīrttana must be placed in the 15th century" (see CHAKRAVARTI 1938, p. 367). MUKHERJI sets 1514 AD as the *terminus ante quem* for this MS (see MUKHERJI 1965, p. 85).

[32] The dating of this poem and the identity of its author have been for a long time a highly controversial matter (cf. ZBAVITEL 1976, pp. 148–149; KLAIMAN 1984, pp. 18–20 with further references).

[33] The script and date of the MS ŚKK have been discussed more than once in various publications in Bengali. At the time of writing only one of these was available to me. I express my gratitude to Prof. Rahul Peter Das (Halle) who drew my attention to MUKHERJI's palaeographic study (see MUKHERJI 1965, pp. 61–96), further to Dr Ulrike Roesler (Marburg) who kindly made for me a photocopy of MUKHERJI's book, and to Mr Tapas Mitra, MA (Marburg), for his help with the Bengali.

[34] See CHAKRAVARTI 1936, p. 21 (with an edition, translation and facsimile of the two inscriptions) and CHAKRAVARTI 1938, p. 367. The calculation of the dates of the two inscriptions has caused problems to previous scholars (see CHAKRAVARTI 1936, p. 21 with further references). According to my own calculation done with the help of JACOBI's tables (see JACOBI 1892, pp. 403–460), the date of the first inscription dated Wednesday, the eighth of the bright half of the lunar month of Phālguna in the Śaka year 1383 corresponds to 18th February, 1461 AD. The Śaka year given with the figures *netra-vasu-tri-candra* may be interpreted either as 1363 or as 1362. Practically this is not a crucial point, for the same correct date will be reached when one takes 1363 as the current northern year and 1362 as the expired northern year, thus both corresponding to 4561 KY. In the second inscription dated Wednesday, the seventh of the

It will be worth comparing the script of both inscriptions with the handwriting in the MS ŚKK and the MS KĀ. In addition the undated MSS of the *Vr̥ttamālāstutivivr̥ti* (MS VMS) and the *Caryāgītikośa* (MS CG)[35], as well as the dated MS of the *Bodhicaryāvatāra* (MS BC)[36] may also be occasionally taken into account. The changes in style of writing will become even more evident when we compare the letter forms with their varieties as found in the Proto-Bengali script of the older documents, as for example in the Cambridge MS No. 1699 of the *Pañcākāra* (MS P) written in 1198 AD,[37] on the one hand, and as used today in the Modern Bengali script,[38] on the other. For the purpose of comparison and chronological evaluation it is sufficient to analyse only some of the more reliable and useful test letters, which most clearly reveal the variations of these individual

---

bright half of the lunar month of Mārgaśīrṣa in the Śaka year 1468, the year should necessarily be interpreted as the current northern year, corresponding to 4646 KY. For this reason it seems more likely that in the first inscription too the current northern year was intended, i. e., Śaka 1383. The date of the second inscription corresponds to 15th November, 1545 AD and not to 29th December, 1546 AD, as CHAKRAVARTI has claimed. I am very grateful to Ms Signe Kirde (Marburg) for providing me with a copy of CHAKRAVARTI's article and also to Dr Karl-Heinz Golzio (Bonn) for a valuable suggestion concerning the calculation of the dates of the inscriptions.

[35] This MS containing Munidatta's commentary to the *Caryāgīti* with the basic text quoted in it is easily available in a facsimile edition (see SEN 1977; see also the specimens of fols. 45b and 46a in MUKHERJI 1965). As for the probable date of the MS CG, MUKHERJI asserts at one place that this MS "in all probability was copied between 14th and 16th century" (MUKHERJI 1963, pp. 7-8), whereas at another place he is prone to assign it to the late 12th century (cf. MUKHERJI 1965, p. 96). SEN is of the more credible opinion that this MS "might have been copied in the late thirteenth or early fourteenth century A.D." (SEN 1977, p. xviii). The MS was discovered by Haraprasāda ŚĀSTRĪ in the Rāj Darbār Library and is now preserved in the National Archives, Kathmandu (Nepal). For a description of the MS CG see s. v. *Caryācaryaṭīkā* in BSP 7.1, pp. 161-162, No. *tr̥.* 402-241 (here the script is erroneously identified as Newārī); SSP, p. 46a, No. 1994; for more details see SEN 1977, pp. xv-xvii; about its language cf. CHATTERJI 1970, pp. 110-118; MUKHERJI 1963; KVÆRNE 1977, pp. 3-4 (with further references); SEN 1977, pp. xxv-xxxix.

[36] For a description of this MS see ŚĀSTRĪ 1917, pp. 21-22, No. 19, MS 8067. In BANERJI's monograph photos of two pages of this MS from the collection of the Asiatic Society of Bengal (MS Ga 8067) are included (see BANERJI 1919, plates V-VI). According to the information presented there, the pages to be seen are "Fol. 65. obv." and "Fol. 65, Rev." However, from the reproduction, which is of poor quality and hardly legible, it can be established that plate V represents a page of a folio containing the text of *Bodhicaryāvatāra* 10.35b-43ab, whereas the next page certainly does not go on with *Bodhicaryāvatāra* 10.43cd but contains the very end of the MS with the concluding colophon. It appears that the folios reproduced are 65a and 66b. As the colophon informs us, the MS was written at Veṇugrāma (Burdwan District) in V. S. 1492 (1435 AD). It was found by Haraprasāda ŚĀSTRĪ in Nepal (see BANERJI 1919, p. 90). Characters from the same MS are reproduced by CHAKRAVARTI in figures VI-IX, column VI (see CHAKRAVARTI 1938, pp. 373-375).

[37] See BENDALL 1883, pp. 188-190 and plate II.4 with a facsimile of part of fol. 5a; see also MUKHERJI 1965 with a reproduction of the whole folio.

[38] See Appendix II below on p. 75 with a chart of the Modern Bengali script.

letter forms as written by the various hands within a certain period of time. By establishing the preferences for one or the other letter form on the part of the scribes and after taking into account these peculiarities as a whole, we might be in a position to decide whether and to what extent these test letters reflect different stages and transitional periods in the development of the script. On palaeographic grounds it should eventually become possible to arrive at a probable range of dates for the writing of the MS KĀ.

While undertaking such palaeographic analysis based on a number of different MSS and inscriptions written by different hands, it is necessary to consider several important additional factors. Thus, for example, the variation in the writing of a certain letter form is usually and at least to some extent due to the idiosyncrasy and mannerism of a particular scribe. In other words, some of the differences may be simply due to the scribe himself and the circumstances under which he worked. This amounts to saying that established contrasts among letter forms must not necessarily be explained by chronological differences, and that a certain period of time for stylistic variations within the script of the same chronological stage should be allowed. Another factor is the kind of material and tools used in the writing process. Since we are going to analyse both MSS and inscriptions, it is particularly important to mention the basic rule that the form of writing in inscriptions tends to be more conservative than the handwriting in MSS. Or as SALOMON has pointed out, "graphic innovations tend to appear first in handwritten documents and only gradually make their way into epigraphic use thereafter".[39]

With this in mind we can proceed to the analysis of the letters which reveal most significant formal changes. Since the two Barākar inscriptions of 1461 AD (BAR I) and 1545 AD (BAR II) are quite short and because a facsimile of only a single page of the MS ŚKK is available to me, it will not be possible to analyse each test letter to the full extent. Despite these limitations, the material will be enough to demonstrate at least some of the more significant similarities and distinctions among the letters in question.

I

The first letter worth to be examined is the initial *i*. Although this letter does not occur in the two inscriptions, it is important to compare the letter forms as found in the MSS. The initial *i* of the MS KĀ (ই) and the MS ŚKK (ই, as in *gāila*)[40] is almost identical. Characteristic of this form is that the lower diagonal line is detached from the main body of the letter and not connected to it, as in the Modern Bengali script (ই). The letter form found both in the early and late Proto-Bengali writing is clearly distinct (cf. ই in the MS P).[41] In the MS CG and the MS VMS a further developed variety of the letter

[39] SALOMON 1999, p. 119.

[40] See BANERJI 1919, plate VIII, lines 1 and 7.

[41] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2; CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, columns I–XII.

form can be observed. The gradual unfolding and elongation of the main body of the letter may be regarded as a feature of the early Old Bengali script (in the MS CG[42] and in the MS VMS, as in *iti*[43]). As for the variety in the MS KĀ and the MS ŚKK, it can be classified as a transitional, late Old Bengali letter.[44]

Ī

The initial *ī* is much more rarely found in the documents. In the MS KĀ there are two varieties. The first ( ) is the same or almost the same as the initial *i* ( ), the only distinction being possibly the form of the stroke over the top line – in the case of *ī* it is a more or less straight line, whereas in the case of *i* it tends to be slightly curved. The rarity of *ī* does not permit to decide whether the form of the line may be considered a distinctive feature. According to CHAKRAVARTI the initial *i* and *ī* in the MS BC are not differentiated,[45] but in the older documents, as for example in the MS P, the initial *ī* is distinguished from *i* by means of a short straight line placed under the main body of the letter ( ).[46] The same principle was followed by the scribe of the MS VMS (, as in *īśa*),[47] whereas in the MS CG the length of the vowel is perhaps indicated by attaching a non-initial *ī* to the initial *i* ( )[48] or else the initial *i* is used indistinguishably.[49] The second variety of *ī* found in the MS KĀ ( ) is the one also used in the MS ŚKK ( ),[50] which is identical with the modern letter form (ঈ). The concurrent use of both varieties in the MS KĀ points towards a transitional period in which the old indistinguishable use of *i* and *ī* was in the process of being given up and a new distinct letter form for *ī*, namely the Modern Bengali one, was being introduced. If this conclusion is correct, it may imply an earlier date for the writing in the MS KĀ as compared with the MS ŚKK.

---

[42] SEN 1977, p. xxiii, column Ia; cf. *lui*, ibid., p. 2, fol. 1b, line 3.

[43] See the MS VMS, fol. 1b, line 3.

[44] Judging from the two examples of initial *i* in fol. 179a (lines 1 and 7), it is difficult to agree that the MS ŚKK shows the "fully developed form" of the letter (cf. BANERJI 1919, p. 89; CHAKRAVARTI 1938, p. 376; SEN 1977, p. xxiii, column IIa). Meanwhile it may be noticed that the character given in CHAKRAVARTI's figure VI, column VII does not correspond to the specimen in BANERJI's plate VIII.

[45] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 373, figure VI, column VI.

[46] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2.

[47] See the MS VMS, fol. 8a, line 6.

[48] See SEN 1977, pp. xviii–xix; cf. *payai*[*saī*], ibid., p. 21, fol. 11a, line 3; *soī*, ibid., p. 46, fol. 23b, line 1.

[49] Cf. *biharijjai*, SEN 1977, p. 35, fol. 18a, line 1; *idr̥śī*, ibid., p. 57, fol. 29a, line 2; *idr̥śa*°, ibid., p. 109, fol. 59a, line 4.

[50] SEN 1977, p. xxiii, column IIa; cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 373, figure VI, column VII. It will be interesting to see whether this second variety of initial *ī* is used consistently in the MS ŚKK.

U

In the case of the initial *u* it is important to note that in both the MS KĀ (উ) and the MS ŚKK (উ)[51] the letter form without the curved stroke above the top line is used. Provided that CHAKRAVARTI has correctly deciphered the word *uccaiḥ* in the BAR I, one can say the same of the BAR I too (cf. উ).[52] This is in any case the practice in the Proto-Bengali (cf. উ in the MS P)[53] and the early Old Bengali script (cf. উ in the MS VMS, as in *upadiśanti*,[54] and উ in the MS CG[55]). As far as the main body of the letter in the MS KĀ and the MS ŚKK is concerned, it is identical with the letter used in the Modern Bengali script (উ) and already more or less differentiated from the varieties in the older MSS. It must be added here that a variety of the initial *u* with a curved stroke appears already in the MS BC of 1435 AD,[56] which shows that in the 15th century the transition to the letter form as written in the Modern Bengali script may have already begun.[57] This can indicate that the MS KĀ and the MS ŚKK cannot be much later than the 15th century.

Ū

As in the case of *u*, the initial *ū* in the MS ŚKK is also written without a curved stroke above the top line (ঊ)[58], as opposed to the Modern Bengali form with a curve (ঊ). In the MS KĀ (fol. 25a[1]) the word *ūrjasvi* (KĀ 2.275c) is written with an initial letter which is identical with the initial *u*. This is either a scribal error or, less probably, the scribe did not distinguish between initial *u* and *ū*, to some extent similar to the case of initial *i* and *ī*. In the Proto Bengali and the early Old Bengali script the length of the vowel is indicated by a curve attached to the bottom of the initial *u* (ঊ in the MS P[59], ঊ in the MS VMS, as in *ūrddhvam*,[60] and ঊ in the MS CG[61]).

---

[51] SEN 1977, p. xxiii, column IIa.

[52] See CHAKRAVARTI 1936, pp. 22, 24 and plate 4, line 11. After the initial *u* (or *ta* and more unlikely *ḍa* or *bha*) there is a ligature which does not look like *ccha* but rather like *rttu* or *hu*. The letter thereafter resembles more a *ca* and less a *ya* (cf. *ci*, as in *ruciraṃ*, line 4; *ya*, as in *priya*°, line 10).

[53] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2; CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, columns I–XII.

[54] See the MS VMS, fol. 1b, line 3.

[55] SEN 1977, p. xxiii, column Ia; cf. *eḍieu*, ibid., p. 2, fol. 1b, line 3.

[56] Cf. BANERJI 1919, p. 90 and *ucca*, ibid., plate VI, line 1; CHAKRAVARTI 1938, p. 373, figure VI, column VI.

[57] However, according to SEN the curved strokes, or "pig-tails" as he puts it, have been attached to the initial *u* and *ū* probably much later. SEN assumes that this remodelling is "a very late phenomenon, taking shape in the late 18th century" (SEN 1977, p. xix).

[58] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 373, figure VI, column VII; SEN 1977, p. xxiii, column IIa.

[59] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2.

[60] See the MS VMS, fol. 28a, line 6.

[61] SEN 1977, p. xxiii, column Ia; cf. *kiū*, ibid., p. 35, fol. 18a, line 5.

E

The initial *e* has been a fairly conservative letter and its general appearance has not changed much through the ages.[62] Nonetheless, the slight variations in the form of this letter deserve some attention. It can be observed that in the Proto Bengali script the straight or slightly curved sloping line at the top has a point at its left end and the junction with the base line is usually angular and not rounded (cf. in the MS P).[63] A cursive modification with a rounded top appears in the MS VMS (cf. and , as in *eva*)[64] and the MS CG ( ).[65] In the MS KĀ the upper line is more or less straight and ends with a very distinct ornamental hook with the opening towards the base line. The top is still more angular than rounded and reminds one of the proto-form. The letter is not written uniformly, however, and variations are to be observed (cf. , and). In the MS ŚKK the whole upper element of the letter is written circular (, as in *ebẽ*).[66] The rounded top is also characteristic of the Modern Bengali form (এ).

AI

The initial *ai* occurs quite rarely but is nonetheless very significant as a test letter. In most documents, where it can be found at all, both in old and more recent ones, it is distinguished from the initial *e* by means of a curved stroke added to the top of the initial *e* (cf. in the MS P).[67] This is also approximately the case with the Modern Bengali letter (ঐ). A closer analysis is required, however, to decide whether the modern form simply represents an ornamental modification of the older one or whether it should better be associated with another cognate form. The uncertainty is aroused by the observation that in the MS KĀ a peculiar more complex variety is found which may stand in closer relation to the Modern Bengali type. On the right of the main body of the letter a vertical straight line of the same length as the base line is added and both are connected by a short diagonal running from the upper part of the vertical towards the middle of the base line. The marker of the initial *ai*, namely the curved stoke, is then added to the vertical line ( ). Of great importance is the fact that a similar peculiar form of initial *ai* with a vertical line on the right of the main body of the letter is also found in the BAR I (, as in *aiśaṃ*).[68] In the inscriptional letter form, however, the vertical straight line is shorter

---

[62] Cf. BANERJI 1919, pp. 91–92; CHAKRAVARTI 1938, p. 377.

[63] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2; CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, columns IX, XI and p. 373, figure VI, columns I–III.

[64] See the MS VMS, fol. 29b, line 6 and fol. 7a, line 5, respectively.

[65] SEN 1977, p. xxiii, column Ia; cf. *cīe*, ibid., p. 2, fol. 1b, line 2.

[66] See BANERJI 1919, plate VIII, line 4.

[67] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2.

[68] See CHAKRAVARTI 1936, pp. 22, 24 and plate 4, lines 6–7.

than the base line and the connection between them is achieved by means of a diagonal which runs from a little above the middle of the base line towards the lower end of the vertical. As it appears, in handwriting the diagonal and the vertical together with the curved stroke above it must have been written with a single movement of the hand. The initial *ai* in the BAR I can be regarded, therefore, as a cursivized modification of the type with a vertical. Another feature of the inscriptional variety is its curved top. In this connection attention should be paid to the form of the initial *ai* with a vertical as found in the Nepalese MS of the *Amarakośa* (MS AK) which was consulted by RAJBANSHI.[69] There the main body appears to be of the angular type such as in the MS KĀ, however the diagonal and the vertical with the curved stroke above it are written cursively so that in this respect the letter resembles rather the inscriptional variety (ঐ). In view of the fact that a cursive variety of the initial *ai* with a vertical appears in the BAR I of 1461 AD, it can be assumed that around the middle of the 15th century at the latest the variety of the initial *ai* seen in the MS KĀ must have already been in use. As for the letter form in the Modern Bengali script, it seems now conceivable that it represents the result of a cursive reduction of the type with a vertical, where the vertical has gradually been reduced until it finally disappeared altogether and only the curved stroke remained.

AU

The initial *au* also deserves attention, especially because the analysis of the forms of this letter might help to explain better the situation with the initial *ai* discussed above. In the documents from the 12th century onwards two forms appear which may be considered subvarieties of a common type. The first subvariety consists of the initial *o* with a curved stroke added to the upper part of the main body on its right side, in a similar manner as the variety of the initial *ai* without a vertical is achieved by extending the initial *e*. This form of *au* can already be seen in the oldest dated inscriptions[70] and is met with here and there in the later documents.[71] The Modern Bengali letter form (ঔ) resembles more this old subvariety. However, similarly to the initial *ai* the Modern Bengali initial *au* might also not be a direct descendant of the old form. This hypothesis is fostered by the fact that a more complex variety of initial *au* does indeed occur in various documents,[72] as for example in the MS P of 1198 AD (ঔ).[73] In the MS P the form of the initial *o* is extended on its right side by a vertical straight line of the full length of the main body of the letter and both are connected by a short line slightly slanted. The curved stroke is

[69] See RAJBANSHI 1974, p. 115, plate 104.

[70] Cf. BÜHLER 1896, table VI, line 14.

[71] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, column X and p. 373, figure VII, column VIII.

[72] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, column XI and p. 373, figure VI, column III.

[73] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2.

added to the vertical line. This is the second subvariety of the initial *au*. Significantly, the initial *au* found in the MS KĀ ( ) is almost identical to the second subvariety. An important example is found in the MS AK where a cursivized form of the second subvariety appears ( ).[74] As in the case of the initial *ai* in this MS, the short connecting line, the vertical and the curved stroke are written cursively. The vertical had thereby become shorter, though at least in this particular case less so as with the initial *ai*. Even shorter but still recognizable is the vertical of the initial *au* in the MS VMS (, as in *auṇādikaḥ*, cf. , as in *aupacchanda*[*sikā*]°),[75] whereas in the MS CG no initial *au* seems to appear.[76] In view of the cursive form of the second subvariety it is tempting to assume that the Modern Bengali type of the initial *au* is the result of a further cursive reduction whereby the vertical was completely eliminated.

It seems justified to suppose that there was a kind of relationship in the development of the initial *e* and *ai*, on the one hand, and the initial *o* and *au*, on the other. The material for comparison available to me is quite limited to make far-reaching conclusions. Despite this, however, with regard to the documents dating from the end of the 12th century onwards it will not perhaps be incorrect to differentiate three stages in the development of the initial *e, ai, o* and *au*. First, at the end of the 12th century the variety without a vertical for the initial *ai* (, cf. the initial *e*) and the variety with a vertical for the initial *au* (, cf. the initial *o*) were in vogue.[77] This may be considered as characteristic of the late Proto-Bengali script. Second, in the following centuries the initial *ai* analogically has also been furnished with a vertical. Thus, two pairs of analogically written letters have been achieved. This is exactly the situation with the Old Bengali script in the MS KĀ (cf. *e* and *ai*, *o* and *au*).[78] In the same period or perhaps only towards its end cursive forms of these letters such as in the MS AK (cf. *e* and *ai*, *o* and *au*) underwent further changes and the vertical, especially the one of initial *ai*,

---

[74] See RAJBANSHI 1974, plate 102.

[75] See the MS VMS, fol. 5a, line 6 and fol. 38b, line 4, respectively.

[76] It may be mentioned here that SEN notes a peculiar form of initial *o* ( ) in the MS CG (see SEN 1977, p. xix and p. xxiii, column Ia). The only place where I found it to appear is in song 4 (*oḍiāṇe*, see SEN 1977, p. 14, fol. 7b, line 4). Can it be that the scribe wrote *auḍiāṇe*?

[77] As for the form of the letter with a vertical for initial *au*, there seems to be some evidence suggesting that this form itself results from an ornamental elaboration of a still older form without a vertical which resembles the modern type. The curved stroke of this older form added directly to the main body of the letter may have been prolonged downwards which eventually turned into a vertical with a curved stroke above it (cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 369, figure II, columns X and XI). The last step which may have led to the letter form, as we find it in the MS P, would have been the addition of the short connecting line between the main body and the vertical. However, more material needs to be consulted in order to prove the plausibility of this supposition.

[78] Attention should be paid to the fact that this pattern is found in the Modern Oriya script (cf. ଏ *e* and ଐ *ai*, ଓ *o* and ଔ *au*).

became shorter and shorter. In the third and last stage of the development of the initial *ai* and *au* the vertical was completely eliminated and only a more elaborated curved stroke added to the main body of the two letters remained. The result of this development is now witnessed in the Modern Bengali script (cf. এ *e* and ঐ *ai*, ও *o* and ঔ *au*).[79] On the basis of the available material it is difficult to precisely define these three stages chronologically. On the evidence of the MS P the first stage can be assigned to the end of the 12th century and the beginning of the 13th century. However, it is not possible to say when exactly the initial *ai* with a vertical was introduced and regularly written in that way. Nor is it fully clear what transitional forms were used.[80] There is more evidence for the end of the second stage of the development. The cursive variety of *ai* in the BAR I of 1461 AD indicates that around the middle of the 15th century the cursive writing of this letter had already been in practice. For this reason it can be supposed that the initials *ai* and *au* without a vertical have (re)appeared sometime in the second half of the 15th century and around the beginning of the 16th century.[81] The palaeographic analysis of the various forms of the initial *ai* and *au*, therefore, furnishes further evidence that the MS KĀ was most probably written not later than the 15th century.

GA

Ga is not very reliable as a test letter but nevertheless worth mentioning. The variety of *ga* in the MS KĀ has a comparatively archaic appearance (গ).[82] It is quite angular, both the right and the left limb being connected to the top line at right angles. The top line itself is either slightly curved in the middle or straight. The left limb is usually only slightly curved in its lower part, whereas the rest of it is, with a few exceptions, a vertical line parallel to the right limb. The letter form found in the BAR I (গু , as in *guṇite*)[83] is quite similar. In comparison, the variety in the MS ŚKK (গ , as in

---

[79] This is also the case with the Maithili script of modern times (𑒋 *e* and 𑒌 *ai*, 𑒍 *o* and 𑒎 *au*; see OJHA 1971, plate LXXVIII). For a specimen of Maithili writing from the end of the 19th century see GRIERSON 1903, pp. 56-58. With the exception of some sporadic attempts at its revival the Maithili script has ceased to be used nowadays. In 1997 a book by Viśvanātha JHĀ entitled *Mithilākṣara abhyāsa pustaka* (Book for practising Maithilī script) was published in Darabhangā by the Akhila Bhāratīya Maithilī Sāhitya Pariṣad (reference from Dr Vinod Mishra; unfortunately I have not had access to the publication).

[80] It is possible that a similar intermediate letter form like the initial *ai* in the MS AK was used at the end of the first and the beginning of the second stage as well as at the end of the second and the beginning of the third stage!

[81] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 373, figures VI-VII, column VIII; the initial *ai* and *au* without a vertical are used in a MS of Raghunandana's *Dharmapūjāvidhi*, which CHAKRAVARTI assigns to the middle of the 16th century (ibid., pp. 367-368).

[82] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 370, figure III, columns I-XII; p. 373, figure VII, columns I-VI.

[83] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 2.

°*gaṇe*)[84] looks more like the letter used in the Modern Bengali script (গ). As far as the right limb and the connection with the top line are concerned, the character in the MS ŚKK is hardly to be distinguished from the letter in the MS KĀ, however the left limb already underwent remodelling. The point of junction with the top line is clearly rounded as in the modern type, and the left limb commences diagonally inwards and then ends with a big curve outwards. A similar cursive variety is found in the BAR II (, as in *mārgage*).[85]

CA

Ca is also a letter which may be considered to be conservative as far as its general appearance is concerned.[86] It is useful to consider it, however, since in the late development of the Bengali script *ca* has undergone some evident changes and their analysis may supply further arguments for the dating of the MS KĀ. The letter forms found in the MS KĀ and the MS ŚKK are very similar. One can speak of two varieties both of which are found in both MSS. In the two varieties the base line commences from the left extremity of the top line at sharp angle to it, runs at first to the right and then with a big curve turns to the left. In the first variety a straight or a slightly inward curved line forms a sharp angle at the junction with the lower end of the base line and, running diagonally, touches the base line in the middle or a little above it (in the MS KĀ, in the MS ŚKK, as in *caṇḍīdā*[*sa*]).[87] This variety resembles the Proto Bengali letter (cf. in the MS P, as in *vairocanam*)[88] and still more the one used in the early Old Bengali script (cf. in the MS CG, as in *cañcala*,[89] and in the MS VMS, as in *ca*[90]). The second variety is only slightly different, insofar as it has a curve instead of the sharp angle at the junction (in the MS KĀ, in the MS ŚKK, as in *bacāna*).[91] In the BAR I a peculiar form of *ca* is found, which is comparable to the second rounded variety in the MS KĀ and the MS ŚKK. There the base line is a straight vertical commencing from the right of the top line. At the bottom it makes a big curve and then with a straight or slightly curved line running diagonally the top line is reached at the point of junction with the base

---

[84] See BANERJI 1919, plate VIII, line 1.

[85] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 5, lines 15-16.

[86] See BANERJI 1919, pp. 95-96; cf. CHAKRAVARTI 1938, pp. 379-380, see also p. 370, columns I-XII and p. 373, figure VII, columns I-VIII.

[87] See BANERJI 1919, plate VIII, line 7.

[88] See BENDALL 1883, plate II.4, line 3; cf. however BÜHLER 1896, plate VI, column X, line 20.

[89] See SEN 1977, p. 2, fol. 1b, line 2.

[90] See the MS VMS, fol. 2a, line 2.

[91] See BANERJI 1919, plate VIII, line 2; cf. *bacāna*, ibid., line 3.

line (চ , as in °*candra*°; cf. চ , as in *ruciraṃ*).[92] The rounded variety had taken predominance and during the 16th century the letter underwent final remodelling. This is indicated by the letter form found in the BAR II of 1545 AD, where the left limb had become a straight vertical (চ , as in °*canda*°).[93] In other words the letter was rotated to the right with the centre of rotation being the junction at the top line.[94] As for "the conversion of the left limb into a vertical straight line" and the establishment of the Modern Bengali type (চ), BANERJI points out that this is "an event which happened sometime after the 15th century A. D."[95] From the above it follows that the MS KĀ could have hardly been written after the end of the 15th century.

JA

An interesting observation may be made about the letter forms of *ja* found in the MS KĀ. In this MS two varieties are to be seen, the first one with a short right limb (জা *jā*) and the second one with an extended right limb (জ *ja*). The point of interest thereby is that in the MS KĀ a particular distribution of the two varieties can be recognized. This distribution depends on the immediate surrounding in which *j* occurs. Statistically the unextended form prevails and this is because certain restrictions are imposed upon the usage of the extended form. The extended form, namely, is not used when after it a *dīrghamātra* or a *pr̥ṣṭhamātra* (of the diacritical vowel of the next syllable) follows, nor when a *pr̥ṣṭhamātra* (of the diacritical vowel following *j*) precedes, nor when it is part of a conjunct. When a *visarga* follows both letter forms are found to be written. Both the unextended and the extended forms seem to be in use also in the MS ŚKK, however from the material accessible to me I cannot recognize whether there are definite rules of distribution. The unextended form is certainly to be seen on fol. 179b (জ , as in *jagan-nātha*)[96] in a surrounding which in the MS KĀ would have presupposed the use of the extended form. Judging from CHAKRAVARTI's article, the extended, "fully developed" form of *ja* must also appear in the MS ŚKK.[97] The extended form of *ja* found in the BAR II (জ , as in *janmanā*)[98] can be regarded as a cursive modification of the one used in the MS KĀ. Common to all these letter forms is that the right limb does not touch the top line at the junction with the base line, as is the case with the Modern Bengali type (জ), but

[92] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, lines 2 and 4.

[93] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 5, line 2.

[94] CHAKRAVARTI asserts that the MS of the *Dharmapūjāvidhi* has the modern form of the letter (see CHAKRAVARTI 1938 p. 380, cf. p. 373, figure VII, column VIII).

[95] BANERJI 1919, p. 96.

[96] See BANERJI 1919, plate VIII, line 6.

[97] See CHAKRAVARTI 1938, p. 380; cf. p. 370, figure VII, column VII.

[98] See CHAKRAVARTI 1936, p. 25 and plate 6, line 28.

commences as a horizontal line from the upper part of the base line. As for the Modern Bengali letter, BANERJI asserts that its "full development [...] was completed after the 15th century A. D."[99]

ṬA

The main body of *ṭa* in the MS KĀ consists of two semi-circles and a top stroke connected to the upper end of the upper semi-circle ( ). Except for the top stroke this letter is more or less identical with the one found in the early Old Bengali script (cf. in the MS VMS, as in *vikaṭa*°,[100] and in the MS CG[101]). Judging from the character as reproduced by CHAKRAVARTI and SEN, in the MS ŚKK the upper semi-circle of *ṭa* had almost completely disappeared and a straight base line had begun to evolve ( ).[102] This variety can be regarded as a transitional premodern form. In the Modern Bengali script the letter has a completely straight base line which is curved only at the bottom and ends with a hook (ট). Since both the archaic letter with the semi-circles and a variety with a more or less straight base line seem to appear in the MS BC of 1435 AD,[103] it may be assumed that the straightening which has eventually led to the Modern Bengali form may have already begun in the 15th century.[104] This in turn may indicate that the MS KĀ with its older variety of *ṭa* was written before the end of the 15th century, whereas the MS ŚKK with its premodern form may have to be assigned to a date later than the MS KĀ.

ṆA

Ṇa is a very important test letter. Two varieties of *ṇa*, an archaic and a premodern one, can be seen in the MS KĀ. In addition, perhaps a third transitional form should be differentiated. One comes across the first in the overwhelming number of cases. It consists of a base line with two semi-circular curves attached at the top of its left side and opened towards the bottom ( ). This letter form, which indeed "resembles the modern Bengali letter *la* minus the top stroke",[105] can be found already in documents of the 11th and 12th centuries, if not earlier, and has been in use at least until the 15th century.[106] Similar

---

[99] BANERJI 1919, p. 98.

[100] See the MS VMS, fol. 1b, line 4.

[101] SEN 1977, p. xxiii, column Ib; cf. *paṭa*°, ibid., p. 2, fol. 1b, line 4.

[102] SEN 1977, p. xxiii, column IIb; cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 374, figure VIII, column VII.

[103] Cf. °*kuṭumbika*°, BANERJI 1919, plate VI, line 1; see also CHAKRAVARTI 1938, p. 381 and p. 374, figure VIII, columns VI and VIII.

[104] Cf. BANERJI 1919, p. 99.

[105] BANERJI 1919, p. 101.

[106] See CHAKRAVARTI 1938, p. 371, figure IV, columns VII–XII and p. 374, figure VIII, columns I–VI.

modifications appear also in the MS VMS (ণ , as in °*pārīṇa*°)[107] and the MS CG (ণ).[108] The same letter form seems to have been used uniformly in the MS BC of 1435 AD.[109] A very similar form is seen in the BAR I of 1461 AD (ণ , as in *phālguṇe*).[110] The second variety of *ṇa* found in the MS KĀ resembles the Modern Bengali form (ণ), however the left limb is longer and not very rounded (ণ). For this reason the second variety found in the MS KĀ may be regarded as a premodern letter form. This variety appears only six times in the MS containing the first chapter of the *Kāvyādarśa*. It is interesting that both varieties are used simultaneously in the conjunct *ṇṇa* (ণ্ণ) and sometimes in *rṇṇa* (র্ণ besides র্ণ). In three further cases a letter form appears which might be considered as being transitional, insofar as the openings of the two semi-circles can still be recognized, however the upper border of the left limb gives the impression of only one curve (cf. ণ, ণ and ণ). A peculiar form of *ṇa* is found in the MS ŚKK. Its left limb is formed by a single distinct curve with a bisecting diagonal line in it (ণ , as in *gaṇe*).[111] In fol. 179b of the MS ŚKK BANERJI claims to see two forms of *ṇa*, a transitional form with a bisecting vertical and a final form with the cross-bar eliminated.[112] However, I do not see any difference, the examples of *ṇa* in this folio appear to me to have the same form as the one given above. In terms of chronology the following can be concluded. The different letter forms of *ṇa* occurring in the MS KĀ indicate that this MS was written at the beginning of a transitional period which eventually ended with the establishment of the rounded Modern Bengali letter. On the evidence of the BAR I one may suppose that around the middle of the 15th century this transition had not yet occurred or it had just begun to take place. The transformation must have been made slowly and through intermediate stages. The rounded letter with the cross-bar in the MS ŚKK bears clearer similarities to the Modern Bengali letter and this may indicate that the MS ŚKK was written a few decades after the MS KĀ.

DA

In the MS KĀ the precursor of the Modern Bengali *da* is used. The main body of the letter is formed by two limbs connected at a sharp angle, the left limb being a straight

---

[107] See the MS VMS, fol. 1b, line 1.

[108] SEN 1977, p. xxiii, column Ib; cf. *bhaṇai*, ibid., p. 2, fol. 1b, line 3.

[109] Cf. *gagaṇād*, BANERJI 1919, plate V, line 2 and *karuṇāviṣṭā*, ibid., line 4; see also CHAKRAVARTI 1938, p. 374, figure VIII, column VI.

[110] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 6; see also *guṇite*, ibid., line 2. In the BAR II the letter form of *na* is used both for *na* and *ṇa*.

[111] See BANERJI 1919, plate VIII, line 1; cf. *suṇaha*, ibid., lines 1, 3 (twice), and *kāraṇe*, ibid., lines 2, 4.

[112] See BANERJI 1919, p. 101.

inclined line and the right one a vertical straight line slightly curved to the right at its lower end. A short diagonal line commencing from the left end of the top line connects it to the left limb ( ). The thickening at the lower end of the left limb shows that the whole letter was written in a single stroke starting with the connecting line. This letter form may be regarded as characteristic of the late Old Bengali script. In the MS ŚKK a very similar form is used (, as in *caṇḍidā*[*sa*])[113] together with a more cursive variety of the same with a distinct loop (, as in *caṇḍidāsa*).[114] In this connection it should be mentioned that the scribe of the MS ŚKK reveals in general a clear predilection for writing more circular forms and loops. The modifications of *da* in the BAR I (, as in *devakulaṃ*)[115] and the BAR II (, as in *ṣivapade*)[116] are almost identical to the zigzag form of the Modern Bengali type ( ). The MS BC has a letter form identical to the one in the BAR I.[117] This indicates that the zigzag form had already been in use in the first half of the 15th century. As for the chronological evaluation of the letter form in the MS KĀ it is important to observe that besides the regularly used form of *da,* the older form "with the curved back" (cf. in the MS P, as in *devīnāṃ*)[118] still occurs in particular conjuncts. One otherwise comes across this form in the documents until the end the 13th century,[119] but it was probably still in regular use in the 14th century too. In a few other conjuncts the modern zigzag form appears (cf. *nda*, *bda,* but *dra,* *dva*). It becomes evident, therefore, that when the MS KĀ was written the older form of *da* had not yet been given up completely, the modern form having been introduced only in some particular conjuncts, whereas in the rest of the cases the transitional premodern form was used. It is interesting to notice in this context the letter forms used in the MS VMS and the MS CG. In the MS VMS the letter with the curved back still predominates (, as in *ādau*), but in a few rare cases an early variety of the zigzag form may also be recognized, especially in the conjunct *nda* (, as in *svacchando*).[120] In the MS CG, on the other hand, a letter much resembling the zigzag form is usually used ( ),[121] however the old variety with the curved back appears as well.[122] This may indicate that the MS CG is posterior to the MS

[113] See BANERJI 1919, plate VIII, line 7.

[114] See BANERJI 1919, plate VIII, line 1; CHAKRAVARTI 1938, p. 374, figure VIII, column VII.

[115] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 7.

[116] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 5, line 21.

[117] Cf. *nisīdatu,* BANERJI 1919, plate V, line 1; *gaganād api*, °*dehibhiḥ,* ibid., line 2; *devo*, ibid., line 3; °*ādayaḥ*, ibid., line 4; cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 374, figure VIII, column VI.

[118] See BENDALL 1883, plate II.4, line 2.

[119] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 371, figure IV, columns I-XII; p. 374, figure VIII, columns I-V.

[120] See the MS VMS, fol. 1b, line 2 (both characters to be seen here).

[121] SEN 1977, p. xxiv, column Ia; cf. °*āsvāda*°, ibid., p. 2, fol. 1b, line 1.

[122] Cf. *chāndaka*, SEN 1977, p. 2, fol. 1b, line 3; *deṭa*, ibid., p. 12, fol. 6b, line 1.

VMS. It is now not difficult to see how the transitional form has evolved from the older form, namely, by straightening the curved back and transforming the line connecting the main body of the letter to the top line. Relying on the evidence of the dated documents, it can be concluded that the letter forms of *da* in the MS KĀ seem to indicate that, on the one hand, this MS can have hardly been written earlier than the 14th century, since up to this time the older form of *da* had been in use in most of the documents. On the other hand, it cannot have been written long after the middle of the 15th century, as the dated inscriptions and MSS of that time show the universal use of the completed zigzag form.

PA

Pa underwent its most significant changes in the early development of the script, whereas in the later stages it has only insignificantly been modified and refined. In the early Proto Bengali script the letter was quite voluminous and quadrangular.[123] Apparently already during the 12th century a letter form with a smaller head had begun to appear here and there, although at this stage the head still touched the base line at two points, at its upper extremity and somewhat above its lower extremity (cf. in the MS P, as in *pavargge*, and , as in *prahara*°).[124] An important change can be observed in the MS VMS and the MS CG. The head had become still smaller and touches the base line only at one point at its upper extremity or slightly underneath it (cf. in the MS VMS, as in *pratipipādayiṣur*,[125] in the MS CG[126]). This modification must have been introduced sometime during the 13th and 14th centuries and may be regarded as an innovation of the early Old Bengali script. In any case, already in the first half of the 15th century this hatchet-like letter form of *pa* was in regular use, as for example in the MS BC of 1435 AD.[127] A refined modification of the same letter with fine curvature is to be found in the BAR I of 1461 AD (, as in *pakṣe*),[128] whereas in the BAR II the head of the letter has a clear-cut triangular form (, as in *nr̥pate*).[129] The same letter form in the BAR I is also used in the MS KĀ ( ) and the MS ŚKK (, as in *āpamāna*).[130] The Modern Bengali type is hardly different (প).

---

[123] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 371, figure IV, columns I-XI.

[124] See BENDALL 1883, plate II.4, lines 1, 5; cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 371, figure IV, column XII and p. 374, figure VIII, columns I-III.

[125] See the MS VMS, fol. 1b, line 2.

[126] SEN 1977, p. xxiv, column Ia; cf. °*paṅkaja*°, ibid., p. 2, fol. 1b, line 1.

[127] Cf. *pāṭha*°, BANERJI 1919, plate V, line 5; see also CHAKRAVARTI 1938, p. 374, figure VIII, column VI.

[128] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 5.

[129] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 6, line 2.

[130] See BANERJI 1919, plate VIII, line 4.

RA

In the MS KĀ *ra* is differentiated from *va* by means of a slanting cross-bar. Very rarely the cross-bar is omitted making the letter indistinguishable from *va*. In a few other cases the interior of the letter is completely filled, as is often the case with the letter form used in the older documents (cf. র in the MS P, as in *prahara*°,[131] র in the MS VMS, as in *parārtha*°,[132] র in the MS CG[133]). The main body of *ra* appears more or less triangular but the lower stroke tends to be slightly curved outwards (র). The letter form used in the MS ŚKK is the same except for the feature that the form of the main body tends to be more circular (র , as in *murārī*).[134] The roundness of the letter forms is, as mentioned above, a stylistic feature of the handwriting in the MS ŚKK. In the BAR I of 1461 AD two varieties of *ra* are found. The first variety is not to be distinguished from *va* (ব , as in *hariścandraśya*),[135] whereas the second variety has a dot in the triangle (র , as in *haripriyā*).[136] The latter is probably cognate with the letter forms in the MS KĀ and the MS ŚKK. In any case, the principle for distinguishing *va* from *ra* by using a diacritic in the interior of the main body of *ra* is the same. However, in terms of chronology it is difficult to say with certainty whether the form with the dot is a somewhat later development, or, on the contrary, that it precedes the form with the cross-bar, or possibly that both forms coexisted. A form with a dot under the triangular, as in the Modern Bengali letter (র), occurs in the Sundarvan grant of 1196 AD.[137] In the BAR II of 1545 AD the letter form with the cross-bar is used (র , as in *hara*).[138] This leaves no doubt that in the first half of the 16th century the cross-bar had already been used as a distinguishing mark of *ra*.[139] One cannot say definitely when exactly this diacritical sign was introduced for the first time, how consistently it had been applied and in which regions. The BAR I indicates that a similar practice for distinguishing *va* from *ra* was current around the middle of the 15th century. Although the letter form with the cross-bar was not taken over into the Modern Bengali script, it has been used in Assamese MSS[140] and survives in the

---

[131] See BENDALL 1883, plate II.4, line 5.

[132] See the MS VMS, fol. 1b, line 5.

[133] SEN 1977, p. xxiv, column Ia; cf. *rasā*°, ibid., p. 2, fol. 1b, line 1.

[134] See BANERJI 1919, plate VIII, line 5.

[135] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 8.

[136] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 10.

[137] Cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 372, figure V, column XII and p. 385.

[138] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 5, line 18.

[139] According to MUKHERJI the letter with the cross-bar ("peṭ kāṭo '*ra*'") is to be found in a MS of the *Gaṅgākr̥tyaviveka* dated 1496 AD (see MUKHERJI 1965, p. 92, fn. 1).

[140] Cf. the illustrated Assamese MS of the *Hastividyārṇava* which was written in 1734 AD (see CHOUDHURY 1976).

Modern Assamese script (ৰ). In the latter script the triangular form with a tiny stroke under the triangle is used for *va* (ৱ).

LA

In the MS KĀ two varieties of *la* can be seen. The first variety is the so called "*ta*-shaped form" (ল, cf. त *ta* in the Modern Devanāgarī script), which is usually used in the MS KĀ. Only sporadically the second and actually older variety with the two curves appears (ল).[141] In some cases the two forms have been used in immediate proximity, evidently without any specific reason for preferring the one to the other. However, it is to be noted that when writing *lu* the scribe had always favoured the old variety (cf. লু). The *ta*-shaped form of *la* is seen also in the MS ŚKK (ল, as in *kule*).[142] The same letter form with an additional diacritic stroke is found in the BAR I (ল, as in *devakulaṃ*).[143] The diacritic stroke had been used probably in order to distinguish *la* from *na*. The BAR II has the *ta*-shaped form as found in the MS KĀ and the MS ŚKK (ল, as in *lupta*).[144] The evidence of the inscriptions of the 15th and 16th centuries can be used for chronological evaluation only to a limited extent. This is because the *ta*-shaped form can already be found in documents of the end of the 11th century. Thus, for example, in the Deopāṛā inscription of Vijayasena both the older form with the curves and the *ta*-shaped form of *la* appear,[145] as in the MS KĀ. The *ta*-shaped form is used predominantly in the MS CG (ল),[146] but in some rare cases the variety with the curves can also be observed.[147] In the MS VMS the *ta*-shaped form always appears (ল, as in *piṅgalā*°).[148] The *ta*-shaped form of *la* can be regarded as a simplified modification of the older form with the two curves. Both the forms coexist in documents of different times and to a great extent the preference for the one over the other in a particular document seems to depend on the mannerism of the scribe. This is of course not to say that there have not been some general tendencies. Regional differentiation may also have played some role. In any case, on the evidence of the BAR I and the BAR II it seems that at that time preference was given to the *ta*-shaped

---

[141] It appears only seven times in the MS containing the first chapter of the *Kāvyādarśa*, whereas in the older documents it is the most regularly used form of *la* (cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 372, figure V, columns IV–XII and p. 375, figure IX, columns III–VI).

[142] See BANERJI 1919, plate VIII, line 4.

[143] See CHAKRAVARTI 1936, p. 25 and plate 4, line 7.

[144] See CHAKRAVARTI 1936, p. 25 and plate 6, line 30.

[145] Cf. for example °*līlā*° (line 2) with the older form and °*maṇḍalaṃ* (line 3) with the *ta*-shaped form (see KIELHORN 1892, p. 308).

[146] SEN 1977, p. xxiv, column Ia.

[147] Cf. °*lūyī*° SEN 1977, p. 2, fol. 1b, line 1; *lāhure*, ibid., line 4.

[148] See the MS VMS, fol. 1b, line 5.

form of *la*. In this connection it might be interesting to note that this form has been preserved in the Maithili script of modern times,[149] whereas the form with the curves has survived in the Modern Bengali script (ল). In the Modern Oriya script too a modification of the letter with the curves is used (ଲ).

ŚA

In the MS KĀ two slightly different varieties of *śa* appear. The variety that is less often used has a somewhat curved top line attached to the upper part of the base line at its left. What appears as two small filled circles, ellipses or thicker strokes are joined to the left extremity of the top line by means of another short line (শ). The same letter form is found in the MS ŚKK (শ , as in *bāṃśī*).[150] In the latter MS sometimes a loop can be seen (শ , as in *śata*).[151] The main body of the second variety of *śa* which is more often used in the MS KĀ consists of two semi-circles or curves which are joined together and opened on the left and right respectively. The upper extremity of the bigger semi-circle that is opened on the right is joined to the upper part of the base line (শ). Characteristic of this letter form is that the lower extremities of the semi-circles, especially of the left one, appear to be thicker. This variety can be compared to the form occurring in the MS AK (শ)[152] which may be regarded as a cursive modification of the former. In the BAR I almost the same letter with an additional curve is used. In three cases the two loops are to be seen distinctly (শ , as in *aiśaṃ*),[153] however the letter is once written without loops and seems to be more similar to the second variety in the MS KĀ (cf. শ্রি *śri*, as in *bhūriśriyo*).[154] The inscriptional variety with its additional curve resembles the letter form found in the MS CG (শ).[155] With regard to the final development of *śa*, BANERJI points out that it "was not complete till the expiry of the 15th century".[156] This conclusion is partly based on the fact that in the MS BC of 1435 AD an older form of *śa* with two semi-circles each opened to the bottom is still used.[157] The archaic variety is also used by the

---

[149] Cf. OJHA 1971, plate LXXVIII.

[150] See BANERJI 1919, plate VIII, line 3; cf. CHAKRAVARTI 1938, p. 375, figure IX, column VII.

[151] See BANERJI 1919, plate VIII, line 6.

[152] See RAJBANSHI 1974, plate 103.

[153] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, lines 6–7, cf. *hariścandraśya*, ibid., line 8 and *bhūśakrasya*, ibid., lines 9–10.

[154] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 9.

[155] SEN 1977, p. xxiv, column Ia; cf. *śraddhā*°, ibid., p. 2, fol. 1b, line 1.

[156] BANERJI 1919, p. 110.

[157] Cf. *śudi* and *śubhaṃ*, BANERJI 1919, plate VI, line 3; see also CHAKRAVARTI 1938, p. 375, figure IX, column VI.

scribe of the MS VMS (শ, as in °*śarīra*°).[158] As for the letter forms of *śa* in the MS KĀ, it can be concluded on the basis of the evidence of the BAR I that a form similar to the second variety in the MS KĀ was already in use around the middle of the 15th century. It is the latter form that mostly resembles the Modern Bengali letter (শ).[159]

ṢA

Ṣa is neither reliable nor particularly helpful for chronological evaluation. Nonetheless, it is worth mentioning that the letter forms used in the MS KĀ and the MS ŚKK are almost identical and differ from the Modern Bengali form in one respect. The difference concerns the lower limb which in the Modern Bengali letter is a straight line joined at an acute angle to the lower end of the base line and the left limb (ষ). In both the MSS the lower limb is, however, still an outward curve, somewhat more explicit in the MS ŚKK (ষ, as in *ṣola*)[160] than in the MS KĀ (ষ). The letter form in the BAR I is still slightly curved at the bottom (ষ). In the BAR II, on the other hand, a more angular form appears whose lower line is actually inwardly curved, but not rounded at both its ends (ষি *ṣi*, as in *ṣivapade*).[161] This variety is therefore closer to the modern letter form.

HA

The last letter deserving attention here is *ha*. The letter forms used in the MS KĀ (হ) and the MS ŚKK (হ, as in *hāthe*)[162] are virtually the same. The only feature that makes this form distinct from the Modern Bengali letter (হ) is the lower stroke which is detached from the main body of the letter, as is the case with initial *i*. It is important to note that in the MS BC of 1435 AD the transitional form of *ha* is still to be found,[163] resembling more the letter form used in the older documents (cf. হ in the MS P, as in *prahara*°).[164] The same letter appears in the MS VMS (হ, as in *ihā*°)[165] and in the MS CG

---

[158] See the MS VMS, fol. 1b, line 2.

[159] In contrast to the Modern Bengali letter which evidently has evolved from the variety with the two small circles, the letter forms of *śa* in the Modern Oriya script (ଶ) and in the Maithili script (শ) seem to go back to the older form of *śa* as found in the MS BC and other earlier documents.

[160] See BANERJI 1919, plate VIII, line 6.

[161] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 5, line 21.

[162] See BANERJI 1919, plate VIII, line 6.

[163] Cf. °*dehibhiḥ*, BANERJI 1919, plate V, line 2; see also CHAKRAVARTI 1938, p. 375, figure IX, column VI.

[164] See BENDALL 1883, plate II.4, line 5.

[165] See the MS VMS, fol. 1b, line 1.

(হ).[166] On the basis of this evidence in the MS BC BANERJI asserts that "[t]he development of this letter was not complete even in the middle of the 15th century A.D."[167] However, a form almost identical with the modern letter appears already in the BAR I of 1461 AD (হ , as in *haripriyā*).[168] A very similar, even more cursively written variety can be seen in the BAR II (হ , as in *hari°*).[169] The variety found in the BAR I and the BAR II can be regarded as a cursive modification of the letter form with the detached stroke as found in the MS KĀ and the MS ŚKK. This may indicate that both MSS were written neither much earlier than the middle of the 15th century nor later than the middle of the 16th century.

DATING

The above palaeographic analysis provides a number of arguments which, when taken together, point to the end of the 15th century as the latest probable date for the MS KĀ. As for the absolute lower limit, there can be no doubt that this MS was written after the 12th century. Thus, it can be assumed with a fair degree of certainty that the MS KĀ was composed sometime between the 13th and 15th centuries. For lack of sufficient dated documents of the 13th and especially of the 14th centuries it is difficult to determine with adequate precision the *terminus a quo*. There are nonetheless some indications which make an early dating improbable, if not impossible. Significant similarities with the style of writing as witnessed in dated documents of the 15th and 16th centuries, on the one hand, and clear distinctions between the handwriting of the MS KĀ and the varieties of the late Proto-Bengali script used in the documents composed at the end of 12th century, on the other hand, suggest that the MS KĀ was written rather sometime during the second half of the proposed period. This assumption is supported by the fact of the evident resemblance concerning the ductus and tenor of the writing of the MS KĀ and the MS ŚKK. The common features can be explained most plausibly as being due to the comparatively short interval of time between composition of the two MSS. Since the 15th century can more or less safely be considered as the *terminus a quo* of the MS ŚKK, it follows that the MS KĀ should be placed neither much earlier nor much later. For this reason it is justified to exclude the 13th century and most of the 14th century as the possible dating of the MS KĀ. Of considerable importance is the fact that in some respects the handwriting used in the MS KĀ points to being transitional in style. The

---

[166] SEN 1977, p. xxiv, column Ia; cf. *kāhi*, ibid., p. 2, fol. 1b, line 3.

[167] BANERJI 1919, p. 112.

[168] See CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 4, line 10.

[169] Cf. CHAKRAVARTI 1936, p. 24 and plate 6, line 28; the top line of *ha* is missing only in this particular case.

transitional nature of the writing becomes evident when letter forms used in the MS KĀ are compared to the varieties seen in documents written up to 1435 AD (the date of the MS BC), on the one hand, and to the characters occurring in documents after 1461 AD (the date of the BAR I) and in the Modern Bengali script, on the other. The comparison shows that in particular cases in the MS KĀ older forms and precursors of the modern form of one and the same letter appear side by side, whereby the former usually prevail. Some ligatures appear to be especially conservative. On these palaeographic grounds it becomes possible to narrow down the probable range of dates for the MS KĀ to the end of the 14th century and the first half of the 15th century. The end of this period, i. e., the middle of the 15th century, seems to me the most likely period, when the MS might have been written.

With regard to the MS ŚKK, it can be concluded that a comparison with the MS KĀ has revealed that, besides identical and very similar forms, the MS ŚKK contains also characters which resemble more the modern letters. For this reason it seems appropriate to classify the script of the MS ŚKK as being early Premodern Bengali and distinct from the late Old Bengali script of the MS KĀ.[170] In view of the above considerations it appears most reasonable to assume that the MS ŚKK was prepared sometime in the second half of the 15th century or in the early 16th century.

As for the other two undated MSS that have been consulted here, it is beyond any doubt that both the MS VMS and the MS CG were copied earlier than the MS KĀ. The *terminus a quo* of the MS VMS is given by the date of Jñānaśrīmitra, the author of the *Vṛttamālāstuti*, and Śākyarakṣita, the commentator of the same work. As HAHN has shown, Jñānaśrīmitra almost certainly worked in the first half of the 11th century, whereas Śākyarakṣita was active probably sometime between 1050 and 1150 AD.[171] Since the MS VMS is certainly not an autograph and was written probably after Śākyarakṣita's time of life, the end of the 12th century can be safely taken as its earliest possible date. The *terminus a quo* of the MS CG is more difficult to determine, because the date of the *Caryāgīti* and its commentator Munidatta cannot be established with complete certainty.

[170] It might be helpful to mention that at the end of his book MUKHERJI has also included good specimens of various MSS dating from the end of the 15th and the 16th century, namely of the *Dharmaratna* of 1489 AD, the *Mitākṣarā* of 1506 AD, the *Śiśupālavadha* of 1511 AD, the *Śūdrapaddhati* of 1514 AD and the *Abhijñānaśākuntala* of 1571 AD (see MUKHERJI 1965). The modifications of the script used in these MSS have a great number of similarities and I am inclined to classifying all of them as forms of the Premodern Bengali script. A detailed study of these premodern varieties will certainly permit to get a clearer picture of the late development of the Bengali script. In this context it will be useful also to consult the specimens of the "ältere Bengali-Schrift" ("older Bengali script", i. e., early Premodern Bengali) and the "jüngere Bengali-Schrift" ("younger Bengali script", perhaps better late Premodern Bengali) in JANERTs *Indische Handschriften* (see JANERT 1962, tables II-V).

[171] See HAHN 1971, pp. 5-8 and HAHN 1993, pp. 63-64.

Nonetheless, since Munidatta is supposed to have lived in the 13th century and surely not later than the first quarter of the 14th century,[172] the 13th century may be assumed as the earliest possible date of the MS CG. The analysis permits one to establish considerable palaeographic similarities between the MS VMS and the MS CG. On the whole, their script may be classified as early Old Bengali. The comparison with other dated documents allows one to limit the probable range of time for the MS VMS and the MS CG to between the 13th and the early 15th centuries. Furthermore, since some letter forms in the MS CG suggest its posteriority to the MS VMS, it might be justified to assign the MS VMS to the 13th-14th centuries, on the one hand, and the MS CG to the late 13th - early 15th centuries, on the other. Be that as it may, more palaeographic material is needed in order to date these MSS with greater certainty and precision.

SCRIPT-TABLES

The original impetus for drawing up the script-tables below was given by the marginal text found throughout the MS KĀ, which represents a short commentary (*ṭippaṇa*) to Daṇḍin's *Kāvyādarśa*. Since it is written in quite small letters, it was often very difficult and in some cases impossible to decipher. The identification of the tiny and not seldom tantalizingly illegible letters proved to be time-consuming. This led to the idea that only detailed script-tables with letters extracted from the beautifully and clearly written basic text will guarantee a more pleasant and fruitful work with the marginal notes. The overwhelming number of the letters was extracted from the first eight folios of the MS containing the text of the comparatively short first chapter of the *Kāvyādarśa*.[173] In a few cases letters were extracted from the folios containing the text of the second and the third chapter of the same work. Only a couple of rare basic letters of which the MS KĀ did not contain examples were borrowed from RAJBANSHI's plates 102-103.[174] It must also be mentioned that besides specimens of well written letters some negligently written ones have deliberately been taken, the aim being to make the user of the script-tables aware of possible variations and deteriorations in the writing.

[172] See KVAERNE 1977, pp. 2, 5-7 with further references.

[173] It consists of only 105 stanzas of which 1-103 are in the *Anuṣṭubh* metre and the last two in the *Vaṃśastha* metre.

[174] In the script-tables these letters are marked with an asterisk; cf. RAJBANSHI 1974, pp. 115-117, plates 102-104. The letters given in these plates have been extracted from a Nepalese MS of the *Amarakośa* (National Library, Nr. 3258). As has been indicated above, judging from the letters in RAJBANSHI's plates, the script of this MS appears to resemble considerably the script of the MS KĀ. Unfortunately I have not been able to acquire further information about this MS.

A few words need to be said about the arrangement of the letters. Since the original intention was to use the script-tables for quick reference, it was important to arrange the letters in a logical and systematic way. For this purpose a special system of arrangement was developed, dividing the script-tables into six groups:

1. The first group contains the basic letters, i. e., the vowels as written in initial position, the consonants with the inherent *-a* and the numerals from zero to nine.
2. The second group has a large number of conjunct consonants. It is important to notice here that the point of orientation is the last consonant of the conjunct, even if a semi-vowel follows it. The arrangement is made then with regard to the phonetic nature of this last consonant, starting with the velars, palatals and so on. There is a subgroup for the conjuncts with a following nasal (again starting with the velar nasal and ending with the labial), a subgroup for the conjuncts with a following semi-vowel and a subgroup for the conjuncts with a following sibilant. At the end of the second group examples of conjuncts with geminates are given. For the sake of consistency some conjuncts with at least three consonants have been cited in more than one subgroup. Since in this script *ba* and *va* are used indistinguishably, out of convenience all conjuncts are given with *v* even if in a particular case *b* is to be read.
3. The third group contains examples of diacritic vowels. Each example represents an open syllable with the structure consonant-vowel. Here the point of orientation is the vowel. Thus, first come open syllables with *-ā*, then with *-i* etc. until those with *-au.*
4. In the fourth group examples of *anusvāra, visarga, avagraha* and a few other symbols are put together.
5. The fifth group contains specimens of letters which are more or less easily confused with each other. For obvious reasons it was not possible to arrange the letters in a strict logical order.
6. The sixth group contains all the characters of groups 1–5 (without the numerals) in a strict alphabetical order. Here all conjuncts are arranged according to their first consonant. This holds true also of the examples of the diacritic vowels, where in this case the consonant is taken into consideration first.

Thus, for example, *kṣa* will be found in § 2.8.2 (because of the following *-ṣ-*) as well as in § 6 under K; *pu* will be found in § 3.4 (because of the diacritic vowel *-u*) and in § 6 under P; in the more rare cases a conjunct such as *rmma* will be found at more than two places: in § 2.6.4 (because of the following nasal *-m-*), in § 2.9 (because of the geminate *-mm-*) and in § 6 under R; similarly *tsna* is given in § 2.6.3 (because of the following *-n-*), in § 2.8.3 (because of the following *-s-*) and in § 6 under T.

CONTENTS OF THE SCRIPT-TABLES

1. BASIC LETTERS

1.1 INITIAL VOWELS

অ	আ	ই	ঈ	উ	ঊ	ঋ	এ	ঐ	ও	ঔ
a	*ā*	*i*	*ī*	*u*	**ū*	*ṛ*	*e*	*ai*	*o*	*au*

1.2 CONSONANTS

ক	খ	গ	ঘ	ঙ
ka	*kha*	*ga*	*gha*	**ṅa*
চ	ছ	জ	ঝ	ঞ
ca	*cha*	*ja*	*jha*	**ña*
ট	ঠ	ড	ঢ	ণ ণ
ṭa	*ṭha*	*ḍa*	*ḍha*	*ṇa*
ত	থ	দ	ধ	ন
ta	*tha*	*da*	*dha*	*na*
প	ফ	ব	ভ	ম
pa	*pha*	*ba*	*bha*	*ma*

য	র	ল ল	ব
ya	*ra*	*la*	*va*
শ শ	ষ	স	হ
śa	*ṣa*	*sa*	*ha*

1.3 NUMERALS

০	১	২	৩	৪	৫	৬	৭	৮	৯
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9

2. CONJUNCT CONSONANTS

2.1 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING VELAR STOP

2.1.1 ***-k-***

ṅkā *ṅkr̥* *rko* *ṣkri* *ska* *skr̥* *skri*

2.1.2 ***-kh-***

2.1.3 ***-g-***

ṅgai *dgu* *dgau* *rggā* *rggau*

2.1.4 ***-gh-***

ṅghi *rgha*

2.2 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING PALATAL STOP

2.2.1 ***-c-***

ñca *ñco* *śca*

2.2.2 ***-ch-***

2.2.3 ***-j-***

ñja *rju* *vja*

2.2.4 ***-jh-***

jjha

2.3 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING RETROFLEX STOP

2.3.1 **-ṭ-**

ṣṭa *ṣṭā* *ṣṭo*

2.3.2 **-ṭh-**

ṣṭhī *ṣṭhu* *ṣṭhū* *ṣṭhye*

2.3.3 **-ḍ-**

ṇḍa *ṇḍā* *ṇḍi* *ṇḍu*

2.3.4 **-ḍh-**

2.4 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING DENTAL STOP

2.4.1 **-t-**

kta *ktu* *ktra* *ntā* *ntu* *ntyo* *ntra* *sti* *stu* *styā* *strā*

2.4.2 **-th-**

ntha *rtha* *rthya* *sthā* *sthi*

2.4.3 **-d-**

nda *ndo* *ndra* *rdde* *rddrāṃ* *vdā* *vde*

2.4.4 ***-dh-***

gdha *gdhā* *ddhau* *ndha* *ndhā* *ndhi* *ndhū* *ndho* *rddha* *vdhi*

2.5 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING LABIAL STOP

2.5.1 ***-p-***

tpa *tpā* *lpa* *lpya* *ṣpa* *ṣpra*

2.5.2 ***-ph-***

sphu

2.5.3 ***-b-*** see 2.7.4

2.5.4 ***-bh-***

dbhū *mbhī* *mbhai* *mbho* *rbha* *rbhi*

2.6 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING NASAL

2.6.1 ***-ñ-***

jña

2.6.2 ***-ṇ-***

rṇṇa *rṇṇa* *rṇṇai* *rṇṇye* *ṣṇya*

2.6.3 ***-n-***

tnī	*tne*	*tsna*	*hna*

2.6.4 ***-m-***

kṣma	*kṣmī*	*ṅma*	*tma*	*dma*	*nmu*	*rtma*	*rmma*	*ṣma*	*smā*	*smi*

2.7 Conjuncts with a following semi-vowel

2.7.1 ***-y-***

kya	*ksya*	*khyā*	*ghyai*	*cya*	*jyo*	*tya*	*tye*	*dya*	*dyā*
dyu	*dhya*	*ntyo*	*nyu*	*nyū*	*pya*	*bhyu*	*mya*	*rṇṇye*	*ryya*
lpya	*lya*	*vya*	*vyu*	*śya*	*ṣṭhye*	*ṣṇya*	*ṣya*	*styā*	*syā*

2.7.2 ***-r-***

ktra	*ktrā*	*kri*	*krī*	*ttri*	*trā*	*tre*	*dra*	*dhru*	*ndra*	*pra*
prā	*bhraṃ*	*vra*	*śra*	*śrī*	*śru*	*ṣkri*	*ṣpra*	*skri*	*strā*	

2.7.3 ***-l-***

klā	*śli*	*śle*

2.7.4 -*v*-

kva *gva* *chva* *jva* *tvā* *dva* *dvā* *mva* *rva* *rvva*

lvi *ṣva* *sva* *svi* *hva*

2.8 CONJUNCTS WITH A FOLLOWING SIBILANT

2.8.1 -*ś*-

rśa

2.8.2 -*ṣ*-

kṣa *kṣi* *rṣa* *rṣū*

2.8.3 -*s*-

tsa *tsna* *psu*

2.9 CONJUNCTS WITH GEMINATES

cca *jja* *ṇṇa* *tti* *tte* *ttri* *ddā* *nnā* *nni* *rggā*

rṇṇa *rṇṇa* *rtta* *rttu* *rmma* *ryya* *rvva* *lla* *lla*

3. Diacritic Vowels

3.1 With *-ā*

kā *khā* *ghā* *cā* *jā* *ṭā* *ḍā* *ṇā* *thā* *dā*

rā *vā* *śā* *sā* *hā*

3.2 With *-i*

ki *ci* *chi* *ji* *ṇi* *ti* *thi* *di* *dhi* *ni*

pi *bhi* *vi* *śi* *hi*

3.3 With *-ī*

kī *ṭī* *ḍī* *tī* *dī* *rī* *lī* *sī*

3.4 With *-u*

ku *gu* *ju* *tu* *du* *dhu* *nu* *pu* *bhu* *mu*

yu *ru* *lu* *vu* *śu* *ṣu* *hu*

3.5 With *-ū*

ghū *dhū* *pū* *mū* *rū* *sū* *hū*

3.6 WITH *-r̥*

kr̥	*gr̥*	*jr̥*	*tr̥*	*dr̥*	*mr̥*	*vr̥*	*hr̥*

3.7 WITH *-e*

ke	*te*	*de*	*ne*	*bhe*	*me*	*ye*	*se*	*he*

3.8 WITH *-ai*

ḍai	*ṇai*	*vai*	*śai*	*sai*	*hai*

3.9 WITH *-o*

ko	*go*	*ṭo*	*tho*	*do*	*no*	*yo*	*ro*	*lo*	*śo*

3.10 WITH *-au*

gau	*nau*	*pau*

4. ANUSVĀRA, VISARGA, AVAGRAHA AND OTHER SYMBOLS

kṣiṃ	*kṣyaṃ*	*khaṃ*	*gaṃ*	*cāṃ*	*ṇaṃ*	*taṃ*	*tyāṃ*	*tvaṃ*	*thaṃ*	*dyaṃ*
dhiṃ	*nāṃ*	*bhraṃ*	*yaṃ*	*raṃ*	*laṃ*	*śaṃ*	*ṣāṃ*	*saṃ*	*haṃ*	*oṃ*
ḥ	avagraha	daṇḍa	double daṇḍa	marker	*śrīḥ* |	left ornament	right ornament			

5. Similar Letters

5.1	*pa*	*sa*					
5.2	*pū*	*sū*					
5.3	*ra*	*va*					
5.4	*du*	*dva*					
5.5	*dyu*	*bhyu*					
5.6	*ntra*	*ndra*					
5.7	*ṇḍi*	*tte*					
5.8	*ṣṭhī*	*ṣva*					
5.9	*ṣṭhu*	*ṣṭhū*					
5.10	*ṇṇa*	*śle*					
5.11	*ryya*	*rmma*					
5.12	*jṛ*	*tṛ*	*dṛ*				
5.13	*hu*	*hū*	*rttu*				
5.14	*gha*	*dha*	*ṣa*				
5.15	*nu*	*nnā*	*ndha*				
5.16	*i*	*hai*	*ha*				
5.17	*sti*	*mbhī*	*ṣṭa*				
5.18	, *rṇṇa*	*stu*	*ntu*				
5.19	, *la*	, *ṇa*	*na*				
5.20	*u*	*ḍa*	*bha*	*ta*			
5.21	*kha*	*tha*	*rtha*	*thi*			
5.22	*pya*	*syā*	*sya*	*smā*			
5.23	*kri*	*kṣi*	*skri*	*kva*	*kṛ*	*hṛ*	*ju*
5.24	, *mu*	*mva*	*yu*	*sva*	*su*	*dma*	*pu*, *pra*
5.25	*ku*	*ṅga*	*rggā*	*dgau*	*ddā*	*rdde*	*hna*, *lla*

6. LETTERS IN ALPHABETICAL ORDER

A

1. *a*

Ā

2. *ā*

I

3. *i*

Ī

4. *ī*

U

5. *u*

Ū

6. **ū*

Ṛ

7. *ṛ*

E

8. *e*

AI

9. *ai*

O

10. *o*

AU

11. *au*

K

12. *ka*
13. *kā*
14. *ki*
15. *kī*
16. *ku*
17. *kṛ*
18. *ke*
19. *ko*
20. *kta*
21. *ktā*
22. *ktu*
23. *ktra*
24. *ktrā*
25. *kya*
26. *kri*
27. *krī*
28. *klā*
29. *kva*
30. *kṣa*
31. *kṣi*
32. *kṣiṃ*
33. *kṣma*
34. *kṣmī*
35. *kṣya*
36. *kṣyaṃ*

KH

37. *kha*
38. *khaṃ*
39. *khā*
40. *khyā*

G

41. *ga*
42. *gaṃ*
43. *gu*
44. *gṛ*
45. *go*
46. *gau*
47. *gdha*
48. *gdhā*
49. *gva*

GH

50. *gha*
51. *ghā*
52. *ghū*
53. *ghyai*

Ṅ

54. **ṅa*
55. *ṅkā*
56. *ṅkṛ*
57. *ṅga*
58. *ṅgai*
59. *ṅghi*
60. *ṅma*

C

61. *ca*
62. *cā*
63. *cāṃ*
64. *ci*
65. *cca*
66. *cya*
67. *cyu*

CH

68. *cha*
69. *chi*
70. *chva*

J

71. *ja*
72. *jā*
73. *ji*
74. *ju*
75. *jṛ*
76. *jja*
77. *jjha*
78. *jña*
79. *jyo*
80. *jva*

JH

81. *jha*

Ñ

82. *ña*
83. *ñca*
84. *nco*
85. *ñja*

Ṭ

86. *ṭa*
87. *ṭā*
88. *ṭī*
89. *ṭo*

ṬH

90. *ṭha*

Ḍ

91. *ḍa*
92. *ḍā*
93. *ḍī*
94. *ḍai*

ḌH

95. *ḍha*

Ṇ

96. , *ṇa*
97. *ṇaṃ*
98. *ṇā*
99. *ṇi*
100. *ṇai*
101. *ṇḍa*
102. *ṇḍā*
103. *ṇḍi*
104. *ṇḍu*
105. *ṇṇa*

T

106. *ta*
107. *taṃ*
108. *ti*
109. *tī*
110. *tu*
111. *tr̥*
112. *te*
113. *tti*
114. *tte*
115. *ttri*
116. *tnī*
117. *tne*
118. *tpa*
119. *tpā*
120. *tma*
121. *tya*
122. *tyāṃ*
123. *tyu*
124. *tye*
125. *trā*
126. *tre*
127. *tvaṃ*
128. *tvā*
129. *tsa*
130. *tsna*

TH

131. *tha*
132. *thaṃ*
133. *thā*
134. *thi*
135. *tho*

D

136. *da*
137. *dā*
138. *di*
139. *dī*
140. *du*
141. *dr̥*
142. *de*
143. *do*
144. *dgu*
145. *dgau*
146. *ddā*
147. *ddhau*
148. *dbhū*
149. *dma*
150. *dya*
151. *dyaṃ*
152. *dyā*
153. *dyu*
154. *dra*
155. *dva*
156. *dvā*

DH

157. *dha*
158. *dhā*
159. *dhi*
160. *dhiṃ*
161. *dhu*
162. *dhū*
163. *dhai*
164. *dhya*
165. *dhru*

N

166. *na*
167. *nāṃ*
168. *ni*
169. *nu*
170. *ne*
171. *no*
172. *nau*
173. *ntā*

174. *ntu*

175. *ntyo*

176. *ntra*

177. *ntha*

178. *nda*

179. *ndo*

180. *ndra*

181. *ndha*

182. *ndhā*

183. *ndhi*

184. *ndhū*

185. *ndho*

186. *nnā*

187. *nni*

188. *nmu*

189. *nyu*

190. *nyū*

P

191. *pa*

192. *pi*

193. *pu*

194. *pū*

195. *pau*

196. *pya*

197. *pra*

198. *prā*

199. *psu*

PH

200. *pha*

B SEE **V**

BH

201. *bha*

202. *bhi*

203. *bhu*

204. *bhe*

205. *bhyu*

206. *bhraṃ*

M

207. *ma*

208. *mā*

209. , *mu*

210. *mū*

211. *mr̥*

212. *me*

213. *mbhī*

214. *mbhai*

215. *mbho*

216. *mya*

217. *mva*

Y

218. *ya*

219. *yaṃ*

220. *yu*

221. *ye*

222. *yo*

R

223. *ra*

224. *raṃ*

225. *rā*

226. *rī*

227. *ru*

228. *rū*

229. *ro*

230. *rko*

231. *rggā*

232. *rggau*

233. *rgha*

234. *rju*

235. , *rṇṇa*

236. *rṇṇai*

237. *rṇṇye*

238. *rtta*

239. *rttu*

240. *rtma*

241. *rtha*

242. *rthya*

243. *rdde*

244. *rddrāṃ*

245. *rddha*

246. *rbha*

247. *rbhi*

248. *rmma*

249. *ryya*

250. *rva*

251. *rvva*

252. *rśa*

253. *rṣa*

254. *rṣū*

L

255. , *la*

256. *laṃ*

257. *lī*

258. *lu*

259. *lo*

260. *lpa*

261. *lpya*

262. *lya*

263. , *lla*

264. *lvi*

V

265. *va*

266. *vā*

267. *vi*

268. *vu*

269. *vr̥*

270. বৈ *vai*
271. ব্জ *vja*
272. ব্দা *vdā*
273. ব্দে *vde*
274. ব্ধি *vdhi*
275. ব্য *vya*
276. ব্যু *vyu*
277. ব্র *vra*

Ś

278. শ, শ *śa*
279. শং *śaṃ*
280. শা *śā*
281. শি *śi*
282. শু *śu*
283. শৈ *śai*
284. শো *śo*
285. শ্চ *śca*
286. শ্য *śya*
287. শ্র *śra*
288. শ্রী *śrī*
289. শ্রু *śru*
290. শ্লি *śli*
291. শ্লে *śle*

Ṣ

292. ষ *ṣa*
293. ষাং *ṣāṃ*
294. ষু *ṣu*
295. ষ্ক্রি *ṣkri*
296. ষ্ট *ṣṭa*
297. ষ্টা *ṣṭā*
298. ষ্টো *ṣṭo*
299. ষ্ঠী *ṣṭhī*
300. ষ্ঠু *ṣṭhu*
301. ষ্ঠূ *ṣṭhū*
302. ষ্ঠ্যে *ṣṭhye*
303. ষ্ণ্য *ṣṇya*
304. ষ্প *ṣpa*
305. ষ্প্র *ṣpra*
306. ষ্ম *ṣma*
307. ষ্য *ṣya*
308. ষ্ব *ṣva*

S

309. স *sa*
310. সং *saṃ*
311. সা *sā*
312. সী *sī*
313. সু *su*
314. সূ *sū*
315. সে *se*
316. সৈ *sai*
317. স্ক *ska*
318. স্কৃ *skṛ*
319. স্ক্রি *skri*
320. স্তি *sti*
321. স্তু *stu*
322. স্ত্যা *styā*
323. স্ত্রা *strā*
324. স্থা *sthā*
325. স্থি *sthi*
326. স্ফু *sphu*
327. স্মা *smā*
328. স্মি *smi*
329. স্যা *syā*
330. স্ব *sva*
331. স্বি *svi*

H

332. হ *ha*
333. হং *haṃ*
334. হা *hā*
335. হি *hi*
336. হু *hu*
337. হূ *hū*
338. হৃ *hṛ*
339. হে *he*
340. হৈ *hai*
341. হ্ন *hna*
342. হ্ব *hva*

OTHER SYMBOLS

343. ওঁ *oṃ*
344. ঃ *ḥ*
345. ঽ avagraha
346. । daṇḍa
347. ॥ d. daṇḍa
348. marker
349. শ্রীঃ *śrīḥ*
350.
351.

Appendix I

SAMPLES OF BENGALI WRITING

MS of the *Pañcākāra*
Cambridge MS. Add. 1464; fol. 5a
Date: 1198 AD
Reproduced from BENDALL 1883, plate II.4

MS of the *Vṛttamālāstutivivṛti*
NGMPP B 29/31; fol. 1b
Date: 13th – 14th cent.

MS of the *Caryāgītikośa*
National Archives, Kathmandu; fol. 1b
Date: late 13th – early 15th cent.
Reproduced from SEN 1977, p. 2

MS of the *Kāvyādarśa*
National Archives, Kathmandu; fols. 1b–2a, 43b
Date: late 14th cent. – first half of the 15th cent.

fol. 1b
KĀ 1.1–9

fol. 2a
KĀ 1.9–17

fol. 43b
KĀ 3.185–187

MS of the *Śrīkṛṣṇakīrtana*
Baṅgīya Sāhitya Pariṣad MS; fol. 179b
Date: late 15th–early 16th cent.
Reproduced from BANERJI 1919, plate VIII

JRASBL, II, 1936. PLATE 4.

Inscription in Bengali script (12 lines) on the right door-jamb of Gaṇeśa temple, No. I (1′ 6″ × 0′ 7″) at Barakar (Begunia), Dt. Burdwan. *Top.*

First inscription from Barākar
Date: 18th February, 1461 AD
Reproduced from CHAKRAVARTI 1936, plate 4

JRASBL, II, 1936. PLATE 5.

Inscription in Bengali script (21 lines of which 15 lines are on this plate, and 6 on Plate 6) on the right door-jamb of Gaṇeśa temple, No. I (2′ 3″ × 0′ 7″) at Barakar (Begunia), Dt. Burdwan. *Bottom.*

Second inscription from Barākar
Date: 15th November, 1545 AD
Reproduced from CHAKRAVARTI 1936, plates 5–6

JRASBL, II, 1936. PLATE 6.

Lower Part of Plate 5.

Appendix II

Modern Bengali Script

1. Initial vowels

অ	আ	ই	ঈ	উ	ঊ	ঋ	এ	ঐ	ও	ঔ
a	*ā*	*i*	*ī*	*u*	*ū*	*r̥*	*e*	*ai*	*o*	*au*

2. Consonants

ক	খ	গ	ঘ	ঙ
ka	*kha*	*ga*	*gha*	*ṅa*
চ	ছ	জ	ঝ	ঞ
ca	*cha*	*ja*	*jha*	*ña*
ট	ঠ	ড	ঢ	ণ
ṭa	*ṭha*	*ḍa*	*ḍha*	*ṇa*
ত	থ	দ	ধ	ন
ta	*tha*	*da*	*dha*	*na*
প	ফ	ব	ভ	ম
pa	*pha*	*ba*	*bha*	*ma*

য	র	ল
ya	*ra*	*la*

শ	ষ	স	হ
śa	*ṣa*	*sa*	*ha*

3. Numerals

০	১	২	৩	৪	৫	৬	৭	৮	৯
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9

ABBREVIATIONS

BAR I	first inscription from Barākar, 1461 AD
BAR II	second inscription from Barākar, 1545 AD
BSP	Buddhisāgara PARĀJULI: *Bṛhatsūcīpatram*
fol./fols.	folio/folios
KY	the era of the Kaliyuga
MS/MSS	manuscript/manuscripts
MS AK	manuscript of the *Amarakośa*
MS BC	manuscript of the *Bodhicaryāvatāra*, 1435 AD
MS CG	manuscript of the *Caryāgītikośa*
MS KĀ	manuscript of the *Kāvyādarśa*
MS P	manuscript of the *Pañcākāra*, 1198 AD
MS ŚKK	manuscript of the *Śrīkṛṣṇakīrtana*
MS VMS	manuscript of the *Vṛttamālāstutivivṛti*
NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project
SSP	Buddhisāgara PARĀJULI: *Saṃkṣiptasūcīpatram*

BIBLIOGRAPHY

BANERJI, Rakhal Das

1919 *The Origin of the Bengali Script.* By R. D. Banerji. Calcutta 1919.

BENDALL, Cecil

1883 *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge, with Introductory Notices and Illustrations of the Palæography and Chronology of Nepal and Bengal.* By Cecil Bendall. Cambridge 1883.

BÜHLER, Georg

1896 *Indische Palaeographie von circa 350 A. Chr. - circa 1300 P. Chr. (mit 9 Tafeln.).* Von G. Bühler. Straßburg 1896. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I. Band, 11. Heft).

CHAKRAVARTI, S. N.

1936 "Two Inscriptions from Barakar", in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters.* Volume II. Article No. 3. Calcutta 1936, pp. 21-25.

1938 "Development of the Bengali Alphabet from the Fifth Century A.D. to the End of the Muhammadan Rule", in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters.* Volume IV. Article No. 14. Calcutta 1936, pp. 351-391.

CHATTERJI, Suniti Kumar

1970-71 *The Origin and Development of the Bengali Language.* By Suniti Kumar Chatterji. With a Foreword by Sir George Abraham Grierson. In Three Parts - Part I: Introduction, Phonology (1970); Part II: Morphology, Bengali Index (1970); Part III: Supplementary (1971). London 1970-71 [[1]1926].

CHOUDHURY, Pratap Chandra

1976 *Hastividyārṇava.* Edited by Pratap Chandra Choudhury. Gauhati 1976.

DANI, Ahmad Hasan

1963 *Indian Palaeography.* By Ahmad Hasan Dani. Oxford 1963.

DAS, Rahul Peter

1988 "On the English Translation of the *Śrīkṛṣṇakīrtana*", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Band 138. Stuttgart 1988, pp. 332-348.

DASGUPTA, Bidhu Bhusan

1979 *Learn Bengali Yourself.* By Bidhu Bhusan Das Gupta. With a Preface By Srikumar Banerjee. Thoroughly Revised New Edition. Calcutta 1979 [[1]1956].

DIMITROV, Dragomir

2002 *Mārgavibhāga* - Die Unterscheidung der Stilarten. Kritische Ausgabe des ersten Kapitels von Daṇḍins Poetik *Kāvyādarśa* und der tibetischen Übertragung *Sñan ṅag me loṅ* nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes. Von Dragomir Dimitrov. Marburg 2002. (Indica et Tibetica. Band 40). [forthcoming]

GHOSH, Jyotish Chandra

1948 *Bengali Literature.* By J. C. Ghosh. London 1948.

GRIERSON, George Abraham

1903 *Linguistic Survey of India.* Vol. V. Indo-Aryan Family, Eastern Group. Part II. Specimens of the Bihārī and Oṛiyā Languages. Collected and edited by G. A. Grierson. [Calcutta 1903]. Reprint: Delhi etc., 1968.

HAHN, Michael

1971 *Jñānaśrīmitras Vṛttamālāstuti. Eine Beispielsammlung zur altindischen Metrik.* Nach dem tibetischen Tanjur zusammen mit der mongolischen Version herausgegeben, übersetzt und erläutert von Michael Hahn. Wiesbaden 1971. (Asiatische Forschungen. Band 33).

1993 "Sanskrit Metrics - As Studied at the Buddhist Universities in the Eleventh and Twelfth Centuries A. D.", in: *Journal of the Nepal Research Centre.* Vol. IX. Wiesbaden 1993, pp. 57-76.

JACOBI, Hermann

1892 "The Computation of Hindu Dates in Inscriptions", in: *Epigraphia Indica: A Collection of Inscriptions Supplementary to the Corpus Inscriptionum Indicarum of the Archæological Survey.* Edited by Jas. Burgess. Volume I. Calcutta 1892, pp. 403-460. [The same in: Hermann Jacobi. *Kleine Schriften.* Herausgegeben von Bernhard Kölver. Teil 2. Wiesbaden 1970, pp. 948-1005.]

JANERT, Klaus L.

1962 *Indische Handschriften.* Teil 1. Herausgegeben von Walther Schubring. Beschrieben von Klaus L. Janert. Mit 1 farbigen Tafel und 16 Lichtdrucktafeln. Wiesbaden 1962. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Band II, 1).

KIELHORN, Franz

1892 "Deopara Stone Inscription of Vijayasena", in: *Epigraphia Indica: A Collection of Inscriptions Supplementary to the Corpus Inscriptionum Indicarum of the Archæological Survey.* Edited by Jas. Burgess. Volume I. Calcutta 1892, pp. 305-315.

KLAIMAN, M. H.

1984 Baṛu Caṇḍīdāsa. *Singing the glory of Lord Krishna.* The *Śrīkṛṣṇakīrtana* translated and annotated by M. H. Klaiman. Chico 1984. (American Academy of Religion. Classics in Religious Studies. Number 5).

KVÆRNE, Per

1977 *An Anthology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryāgīti.* [By] Per Kværne. Oslo etc. 1977. (Det Norske Videnskaps-Akademi, II. Hist.-Filos. Klasse, Skrifter Ny Serie No. 14).

MUKHERJI, Tarapada

1963 *The Old Bengali Language and Text.* By Tarapada Mukherji. Calcutta 1963.

1965 *Caryāgīti.* [Lekhaka:] Tārāpada Mukhopadhyāya. Kalikātā 1965.

OJHA, Gaurishankar Hirachand

1971 *Bhāratīya prācīna lipimālā* (*The Palæography of India*). [Lekhaka:] Rāyabahādura Gaurīśaṃkara Hīrācaṃda Ojhā racita (by Rai Bahadur Gaurishankar Hirachand Ojha). Third edition. New Delhi 1971 [[2]1918].

PARĀJULI, Buddhisāgara

1960-66 *Bṛhatsūcīpatram.* NepālarājakīyaVīrapustakālayasthapustakānām Bṛhatsūcīpatram. Vīrapustakālayataḥ sampāditaḥ prakāśitaś ca. Kāṣṭhamaṇḍapaḥ vi. saṃ. 2017-2023. (Purātatvaprakāśanamālā. 5, 6, 9, .., 25, 28, 29, 38, 39).

1963 *Saṃkṣiptasūcīpatram.* NepālarājakīyaVīrapustakālayasthahastalikhitasamastapustakānāṃ Saṃkṣiptasūcīpatram. BuddhisāgaraŚarmaṇaḥ adhyakṣatāyāṃ Vīrapustakālayataḥ saṃpāditaḥ prakāśitaś ca. Kāṭhamāḍauṃ saṃ. 2020. (Purātatvaprakāśanamālā. 18).

RAJBANSHI, Shankar Mani

1974 "The Evolution of Devanagari Script", in: *Kailash - A Journal of Himalayan Studies.* Volume II, Numbers 1 & 2. Kathmandu 1974, pp. 23-120.

ROTH, Gustav

1970 *Bhikṣuṇī-Vinaya including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin.* Edited and annotated for the first time with *Introduction* and two *Indexes* by Gustav Roth. Patna 1970. (Tibetan Sanskrit Works Series Vol. XII).

ŚĀKYA, Hemarāja

1973 *Nepāla lipi-prakāśa.* [Lekhaka:] Hemarāja Śākya. Kāṭhamāḍauṃ vi. saṃ. 2030.

SALOMON, Richard

1998 *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages.* [By] Richard Salomon. New York, Oxford 1998.

1999 *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhī Fragments.* [By] Richard Salomon. With contributions by Raymond Allchin and Mark Barnard. Foreword by His Holiness the Dalai Lama. London 1999.

ŚĀSTRĪ, Haraprasāda

1917 *A Descriptive Catalogue of Sanscrit Manuscripts in the Government Collection. Under the care of the Asiatic Society of Bengal.* By Hara Prasad Shāstri. Vol. I. Buddhist Manuscripts. Calcutta 1917.

SEN, Nilratan

1977 *Caryāgītikoṣa.* Facsimile Edition. Edited by Nilratan Sen. Simla 1977.

ZBAVITEL, Dušan

1976 *Bengali Literature.* [By] Dušan Zbavitel. Wiesbaden 1976. (A History of Indian Literature, Volume IX, Fasc. 3).

ZOGRAF, Georgij Aleksandrovič

1990 *Jazyki južnoj azii.* G. A. Zograf. Moskva 1990.

Lob des Alkohols

Eine ironische Preisrede aus Āryaśūras *Kumbhajātaka* als Vorlage für das 4. Kapitel von Sajjanas *Putralekha**

Albrecht HANISCH

In dem vorliegenden Beitrag möchte ich zeigen, daß Sajjana das vierte und letzte Kapitel seines *Putralekha* (PL), der nur noch auf Tibetisch erhalten ist,[1] in enger Anlehnung an eine Strophenfolge aus Āryaśūras *Jātakamālā* (ĀJM) gestaltet hat, nämlich den ironisch gemeinten Lobpreis des Alkohols in ĀJM 17.12-29.

Im Sommer 2000 reichte ich meine von Michael Hahn angeregte und betreute Dissertation „Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1-15 von Āryaśūras *Jātakamālā*" ein. Darin biete ich eine Neuedition des Sanskrittextes von ĀJM 1-15, verbunden mit einem philologischen Kommentar, in dem rund 1400 Lesarten gegenüber der bislang maßgeblichen *editio princeps* von Hendrik KERN[2] verzeichnet, diskutiert und bewertet werden. Der Sanskrit-Wortlaut von ĀJM 1-15 ließ sich gegenüber der KERNschen Ausgabe an 850 Stellen mit Sicherheit verbessern; an über 100 weiteren Stellen ergaben sich gleichwertige Lesarten. Meine Untersuchung beruht hauptsächlich auf den folgenden, teilweise noch unveröffentlichten Quellenmaterialien:

N — ein vorzügliches nepalesisches Palmblatt-Ms., das mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem 11. Jh. stammt und den Sanskrittext von ĀJM 7.4+ (= K 35.2) bis 34.22a (= K 239.10) umfaßt,

T — ein weiteres nepalesisches Palmblatt-Ms. von gleicher Güte, das wahrscheinlich aus dem 12. Jh. stammt und nahezu den kompletten Text bietet,[3]

ĀJMṭ — ein ursprünglich wohl vollständiger, in der heute erhaltenen Form aber lediglich die ersten 15 Legenden umfassender Sanskrit-Kommentar, dessen Verfasser nicht bekannt ist,[4]

---

* Für letzte Anregungen und Hinweise zu diesem Aufsatz möchte ich meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Michael Hahn, sowie Herrn Dr. Roland Steiner und Herrn Dragomir Dimitrov M. A. an dieser Stelle ganz herzlich danken.

[1] Eine kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Erläuterungen findet sich bei DIETZ 1984: 273-301.

[2] KERN 1891. Fortan auch mit dem Kürzel K bezeichnet.

[3] Es fehlen lediglich Fol. 27 (= K 43.7-44.21), Fol. 145 (= K 233.3-234.21) sowie die beiden letzten Fols. *147 und *148, so daß der erhaltene Text mit den Silben *paricodya*° (= K 236.10) abbricht. Genauere Angaben zu diesen Handschriften bei KHOROCHE 1987: 8f. sowie bei HANISCH 2000: 20ff.

[4] Nach der auf 1727 datierten, einzigen erhaltenen nepalesischen Handschrift herausgegeben von BASU 1989. Daß die *Ṭīkā* ursprünglich einen vollständigen Kommentar zur gesamten ĀJM darstellte, ergibt sich aus folgenden Beobachtungen. Anstelle von Fol. *58, welches den Kommentar zu ĀJM 12.1d

ĀJMT die qualitativ hochwertige tibetische Übersetzung durch Vidyākarasiṃha und Mañjuśrīvarman aus dem angehenden 9. Jh.,[5]

ĀJMṭ(Dh) ein nur auf Tibetisch erhaltener Kommentar eines Dharmakīrti, der die Legenden ĀJM 1-32 umfaßt.[6]

Im Rahmen eines DFG-Projektes bearbeite ich zur Zeit weitere Legenden aus Āryaśūras *Jātakamālā*. Als ich bei der Lektüre des *Kumbhajātaka* (ĀJM 17) auf eine Reihe von Strophen stieß, nämlich ĀJM 17.12-29, erinnerte ich mich, sie in einem anderen Kontext bereits einmal gelesen zu haben, und zwar im von Siglinde DIETZ edierten und übersetzten *Bu la spriṅs pa* (*Putralekha*).

In der „Legende vom Krug" wird eines der Gebote der Sittlichkeit (*śīla*) behandelt, und zwar die Forderung nach dem Verzicht auf berauschende Getränke. Der Bodhisattva tritt in dieser Erzählung als der Götterkönig Śakra auf, der von seinem himmlischen Wohnsitz aus beobachtet, daß ein König namens Sarvamitra - und mit ihm die gesamte Bevölkerung seines Reiches - der Trunksucht verfallen ist. Um den Herrscher und seine Untertanen davon abzubringen, erscheint er in überirdischer Gestalt in der königlichen Ratsversammlung, in der sich das Gespräch gerade um Rauschtränke dreht, und präsentiert den Anwesenden einen Krug voller Branntwein (*surā*), den er ihnen zum Kauf anpreist. Als ihn der König fragt, womit der Krug gefüllt wäre, hebt der Bodhisattva zu einer ironisch gemeinten Rede an, in welcher er das Gefäß voller Branntwein zum Verkauf anpreist und gleichzeitig die Gefahren des Alkoholgenusses darstellt.

Es scheint diese Rede aus ĀJM 17 zu sein, die Sajjana, dessen Hauptwirkenszeit in die zweite Hälfte des 11. Jh. fallen dürfte,[7] als Vorlage für den abschließenden vierten Abschnitt seines *Putralekha* heranzog. Der Autor schreibt diesen Brief an seinen Sohn, der die Eltern um des Sinnesgenusses willen verlassen hat und nunmehr unter den finsteren Barbaren des Grenzlandes lebt, um ihn davon zu überzeugen, das Verlangen nach Sinnesfreuden (PL 1), nach Besitz (PL 2), nach Frauen (PL 3) und nach Alkohol (PL 4) aufzugeben.[8] Wie Sajjana selbst in der letzten der drei Einleitungsstrophen sagt, habe er „dieses Briefjuwel" (*spriṅ yig rin chen 'di ni*) „von der Ozeaninsel der guten Aussprüche"

---

bis 12.17a beinhalten sollte, ist ein Blatt mit der Kommentierung von ĀJM 19.21-31 erhalten, vgl. zuletzt HANISCH 2000: 15. Außerdem geht die große Mehrheit der in den ĀJM-Mss. N und T zu findenden Randglossen ganz offensichtlich auf die Erklärungen aus der *Ṭīkā* zurück, und dieselbe Art und Weise der Randglossierung ist in den beiden Palmblatt-Mss. bis hin zur 34. und letzten Erzählung zu beobachten; vgl. HANISCH 2000: 30-32.

[5] Zur Datierung, Charakteristik und Bewertung von ĀJMT vgl. HANISCH 2000: 32-46.

[6] Ob es sich bei dem Autor dieses Kommentars um den gleichnamigen berühmten buddhistischen Philosophen handelt, muß vorläufig noch offen bleiben. Die tibetische Übersetzung erfolgte durch Janārdhana und Śākya blo gros nicht später als in der Mitte des 11. Jh.; vgl. HANISCH 2000: 50-53.

[7] Nach DIETZ 1984: 62f.

[8] Vgl. DIETZ 1984: 63.

(*legs bśad rgya mtsho 'i gliṅ nas*) geholt, d. h. der Subhāṣita-Literatur entnommen.[9] DIETZ konnte zeigen, daß Sajjana mehrfach auf buddhistische Jātakas anspielt, sowie mehrere PL-Strophen in der klassischen Sanskrit-Literatur nachweisen. Sie identifizierte je zwei Zitate aus der *Ratnāvalī* (RĀ), aus dem *Dharmasamuccaya* und aus der *Cāṇakyanīti*-Überlieferung sowie je eines aus dem *Bodhicaryāvatāra* und aus dem Nāgārjuna zugeschriebenen *Prajñādaṇḍa*.[10] Außerdem beobachtete sie, daß der Autor des PL seine Vorlagenstoffe z. T. nach dem von ihm erwünschten Zweck umdeutet.

Nur eines der von ihr identifizierten Zitate - nämlich PL 4.19 // RĀ 2.41 - findet sich im vierten Abschnitt des PL, über den DIETZ damals urteilte: „Am wenigsten Zitate dürften im vierten Kapitel enthalten sein, da es in den Versen 1-18 stilistisch am einheitlichsten durchgeformt ist. Denn außer den Strophen 10[11] und 17 beginnen oder enden alle Verse refrainartig. Der Beginn ist dann: *gaṅ* [*źig*] *'thuṅs* 'welchen getrunken habend' oder: *de 'thuṅs* 'diesen getrunken habend'. Der Schlußrefrain kann durch einen Imperativ oder Nezessitativ des Verbs *spoṅ ba* 'aufgeben' gebildet sein, wie in 1, 3, 4, 18. In 2, 5, 6, 7, 11 haben wir die rhetorische Frage 'wer würde diesen [Alkohol] trinken?' in verschiedenen Übersetzungsvarianten. In 8, 9, 13, 14, 15, 16 haben wir die Form *de ni btuṅ mi bya* 'diesen darf man nicht trinken'."[12]

Die stilistisch einheitliche Durchformung von PL 4 beruht jedoch nicht auf der Originalität dieses Abschnittes, sondern auf seiner Vorlage, nämlich der genannten Rede aus Āryaśūras *Kumbhajātaka*. In der ĀJM-Fassung beschließt der Bodhisattva die Strophen jeweils mit Aufforderungen zum Kauf wie „Kauft diesen Krug!", „Dies ist der wohlfeile Inhalt des Kruges!" u. ä., während Sajjana die jeweils letzten Pādas zu einer Ermahnung umformuliert hat, das Trinken von Alkohol aufzugeben. Diesbezüglich steht die ĀJM näher an der Version, die im Pāli-*Jātaka* Nr. 512 (Jāt 512) überliefert ist, denn dort bieten die letzten Pādas der Strophen 5-22 sowie 25 die stereotype Aufforderung *tassā puṇṇaṃ kumbham imaṃ kiṇātha*, „Kauft diesen damit gefüllten Krug!". In ĀJM 17.12-29 beweist Āryaśūra seine meisterhafte Beherrschung der Metrik. Er komponiert diese 18 Strophen unter Verwendung von nicht weniger als zwölf verschiedenen Versmaßen, wenn man Upajāti und Indravajrā als verschiedene Metren rechnet. SPEIJER spricht in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung völlig zu Recht von einer „metrical tour de force, very skilfully executed".[13]

---

[9] Siehe DIETZ 1984: 63f., 274f.

[10] Vgl. DIETZ 1984: 64f. Das letztgenannte Werk gibt DIETZ 1984: 287, Anm. 26 und 65 etwas ungenau als „Nāgārjuna *Nītiśāstra*" bzw. „Nāg. Nīti" an; zu den Sanskrit-Parallelen zu *Śes rab sdoṅ bu* 182 vgl. auch STERNBACH 1965: 18 und STERNBACH 1976: 321.

[11] DIETZ 1984: 64, Anm. 173: „Bei dieser Strophe, die nur drei Zeilen hat, könnte eventuell die Refrainzeile ausgefallen sein."

[12] DIETZ 1984: 64.

[13] SPEIJER 1895: 145.

Daß PL 4 auf die ĀJM-Fassung zurückgeht und nicht auf die im Pāli-Kanon überlieferte Fassung, zeigt schon der Blick auf die Strophenabfolge, wie der folgenden synoptischen Übersicht zu entnehmen ist. Was den Inhalt angeht, so weisen ĀJM 17 und PL 4 vielfach übereinstimmende Bestandteile auf, die sich in Jāt 512 nicht finden. Außerdem finden sich in ĀJM 17 und PL 4 parallele Strophen, die keine Entsprechung im Pāli haben, nämlich ĀJM 17.23 // PL 4.10 und ĀJM 17.24 // PL 4.11.

Bemerkenswert ist außerdem, daß ĀJMT und PLT einmal eine Übereinstimmung aufweisen, die nicht mit dem Sanskrittext der ĀJM zusammengeht, nämlich *dme byuṅ nas* ĀJMT 17.18b // *rme byuṅ na* PLT 4.5b, was von skr. *vismr̥tabandhubhāvāḥ* erheblich abweicht. An einigen anderen Stellen stimmen PLT und ĀJMT so auffällig überein, daß man vermuten kann, daß sich Mahājana und Chos kyi dbaṅ phyug, die Übersetzer des *Putralekha*, in Kenntnis der Herkunft unserer Strophen bei ihrer Übertragung den tibetischen Text der ĀJM zu Hilfe nahmen. Abweichungen der beiden tibetischen Versionen lassen sich auf die Umgestaltung des ĀJM-Textes durch Sajjana zurückführen, deuten aber gelegentlich auch auf eine Variante gegenüber dem Sanskrittext der ĀJM, vgl. z. B. *rkun po gcan gzan rgyu ba'i* [= **cauramr̥gākuleṣu*?] PLT 4.3c statt *groṅ khyer skye bo maṅ po'i* [= *paurajanākuleṣu*] ĀJMT 17.15c.

Synoptische Übersicht der Parallelen

	ĀJM 17		**PL 4**		**Jāt 512**
Str.	12	(Śārdūlavikrīḍita, 4 × 19, tib. 4 × 15)	-		4
	13	(Śārdūlavikrīḍita, 4 × 19, tib. 4 × 15)	1	(tib. 4 × 11)	5
	14	(Śikhariṇī, 4 × 17, tib. 4 × 13)	2	(tib. 4 × 11)	6
	15	(Vasantatilaka, 4 × 14, tib. 4 × 11)	3	(tib. 4 × 9)	7
	16	(Praharṣiṇī, 4 × 13, tib. 4 × 11)	4	(tib. 4 × 9)	9
	17	(Pramitākṣarā, 4 × 12, tib. 4 × 9)	-		16
	18	(Upajāti, 4 × 11, tib. 4 × 9)	5	(tib. 4 × 9)	25
	19	(Indravajrā, 4 × 11, tib. 4 × 9)	6	(tib. 4 × 9)	13f.
	20	(Praharaṇakalitā, 4 × 14, tib. 4 × 11)	7	(tib. 4 × 9)	-
	21	(Drutavilambita, 4 × 12, tib. 4 × 9)	8	(tib. 4 × 9)	21
	22	(Śālinī, 4 × 11, tib. 4 × 9)	9	(tib. 4 × 9)	26
	23	(Vasantatilaka, 4 × 14, tib. 4 × 11)	10	(tib. 3 × 9)	-
	24	(Indravajrā, 4 × 11, tib. 4 × 9)	11	(tib. 4 × 9)	-
	25	(Puṣpitāgrā, 4 × 12, tib. 4 × 9)	12	(tib. 4 × 9)	17
	26	(Upajāti, 4 × 11, tib. 4 × 9)	-		-

-	13 (tib. 4×9)	-
-	14 (tib. 4×9)	-
27 (Upajāti, 4×11, tib. 4×9)	15 (tib. 4×9)	18
28 (Mālinī, 4×15, tib. 4×11)	-	-
29 (Vasantatilaka, 4×14, tib. 4×11)	-	-
-	16 (tib. 4×9)	-
-	17-19 (tib. je 4×7)	-
32 (Upajāti, 4×11, tib. 4×9)	20 (tib. 4×7)	-

Im nun folgenden Textteil biete ich den verbesserten Sanskrittext der ĀJM mit meiner deutschen Wiedergabe und der tibetischen Übersetzung, darauf zitiere ich den tibetischen Text des PL samt der Wiedergabe ins Deutsche nach DIETZ 1984: 291-301. Die Übereinstimmungen zwischen PLT und ĀJMT sind durch Fettdruck hervorgehoben. Es folgen erläuternde Bemerkungen zu den beiden tibetischen Versionen.

ĀJM 17.11+, 17.12 (ohne Parallele in PL)

śakra uvāca | śrūyatāṃ mahārāja |

nāyaṃ toyadavicyutasya payasaḥ[14] ***pūrṇo na tīrthāmbhasaḥ***
kaiñjalkasya sugandhino na madhunaḥ sarpirviśeṣasya vā |
na kṣīrasya vijṛmbhamāṇakumudavyabhrendupādacchaveḥ
***pūrṇaḥ pāpamayasya yasya tu ghaṭas tasya prabhāvaṃ śṛṇu* || 12 ||**
(Śārdūlavikrīḍita)

Śakra sagte: „Höre, o großer König!

12. Dieser [Krug] ist weder mit dem Wasser gefüllt,
das eine Regenwolke entlassen hat,
noch mit Wasser von heiligen Badeplätzen,
weder mit aus Lotusstaubfäden gewonnenem, duftendem Honig
noch mit feinem Butterschmalz,
und auch nicht mit Milch, deren Farbe den Mondstrahlen
in einer wolkenlosen Nacht über den aufblühenden Nachtlotussen gleicht.
Nein, der Krug ist mit etwas Schädlichem gefüllt.
Hört von dessen Auswirkung!

---

[14] *toyadavicyutasya payasaḥ* NT = K, **toya-dadhi-cyutasya payasaḥ* cf. ĀJMT (s. u.)?

brgya byin gyis smras pa | rgyal po chen po gson cig |

| *'di ni chu daṅ żo daṅ dar ba'am mu stegs chu yis gaṅ ba min* |
| *ge sar dri żim khu ba'i chaṅ daṅ mar gyis gaṅ ba'aṅ ma yin la* |
| *ku mu da daṅ sprin med zla 'od 'dra ba'i 'o mas gaṅ ba min* |
| *sdig pa'i raṅ bżin can gyis gaṅ ba'i bum pa de yi yon tan ñon* | [ĀJMT 17.12]

a: *mu stegs* GNQ, *mu tig* D. - *chu yis* D, *chu yi* GNQ. - *min* D, *yin* GNQ.
c: *gaṅ ba* D (näher am Sanskrit), *gaṅ ba'aṅ* NQ, *gaṅ ba 'aṅ* G.
d: *de yi* D, *'di yi* GNQ.

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

Auffälligerweise weicht ĀJMT hier erheblich von der Vorlage ab. Anstatt „weder mit dem Wasser [gefüllt], das eine Regenwolke entlassen hat" wäre nach ĀJMT zu übersetzen „weder mit Wasser noch mit Sauer- oder Buttermilch [gefüllt]". Sollten die Übersetzer in ihrer Vorlage tatsächlich einen Wortlaut **toya-dadhi-cyutasya* vorgefunden haben oder verlasen sie nur *vi* zum graphisch sehr ähnlichen *dhi*? Jedenfalls scheinen sie das Kompositum als Dvandva mit den Gliedern *chu* = *toya-* „Wasser", *żo* = *dadhi-* „Sauermilch" und *dar ba* = *cyuta-* „Geschütteltes", d. h. „Buttermilch" (vgl. *pramathita-* „butter-milk without water", s. APTE s. v.), interpretiert zu haben, was allerdings syntaktische und inhaltliche Probleme in bezug auf den Folgetext aufwirft, denn wie wäre dann *payasaḥ*, das in ĀJMT auffälligerweise keine Entsprechung hat, mit dem Kompositum zu verbinden? *toyada-vicyutasya payasaḥ* dürfte den korrekten Sanskrittext darstellen, obwohl auch ĀJMṭ(Dh) in der folgenden Erklärung **toyadadhi°* voraussetzt: ***'di ni chu daṅ*** *żes bya ba la sogs pa'i tshigs bcad de ni*[15] *chaṅ 'thuṅ ba'i phyir gżan btuṅ*[16] *bar bya ba la żo la sogs pa mi 'dod pa yin pas de dag gis dga' ba ma yin pa bstan pa'i phyir daṅ | chu la sogs pa ni*[17] *'jig rten pa dag la rab tu bsṅags pa yin te | des na*[18] *'di dag smos so* ||. Dies wäre möglichst getreu etwa folgendermaßen zu übersetzen: „Was diese mit *'di ni chu daṅ* beginnende Strophe betrifft: Weil infolge des Alkoholtrinkens, wenn [etwas] anderes getrunken werden soll, Sauermilch usw. nicht erwünscht ist (oder vielleicht: Weil infolge des Alkoholtrinkens anderes, [nämlich] Sauermilch usw. unter den Getränken, nicht erwünscht ist, ...), hat [der Autor], um zu zeigen, daß [man] dadurch [d. h. wohl: durch nichtalkoholische Getränke] nicht erfreut wird, und da Wasser und die anderen [nichtalkoholischen Getränke eigentlich] unter den Menschen sehr gerühmt werden, diese [Worte] geäußert".
In der Parallele in Jāt 512.4 (FAUSBØLL 1963: 15) wird gesagt *na sappikumbho na pi telakumbho na phāṇitassa na madhussa kumbho* |. Hier ist also von vier Dingen die Rede, womit der Krug nicht gefüllt ist, nämlich *sappi-* „Butterschmalz" (skr. *sarpis-*), *tela-* „Öl" (skr. *taila-*), *phāṇita-* n. „Zuckerrohrsaft, Sirup" (skr. *phāṇita-* m.) und *madhu-* „Honig" (wie im Sanskrit). Davon kommen nur „Butterschmalz" und „Honig" auch in der ĀJM vor.

---

15 *na* GN.

16 *ltuṅ* D.

17 *na* GN, om. D.

18 *de nas* GNQ.

ĀJM 17.13 // PL 4.1

yat pītvā madadoṣavihvalatayā gatyāsvatantraś[19] caran
deśeṣv aprapateṣv api prapatito mandaprabhāvasmṛtiḥ |
bhakṣyābhakṣyavicāraṇāvirahitas tat tat samāsvādayet |
tatsampūrṇam imaṃ gataṃ krayapathaṃ krīṇīta kumbhādhamam || 13 ||
(Śārdūlavikrīḍita)

13. Hat man davon getrunken, so bewegt man sich [wie] einer,
der beim Gehen seiner selbst nicht mächtig ist
aufgrund der durch das Laster des Rausches [ausgelösten] Verwirrung,
stürzt selbst an Stellen ohne Stolpersteinen,[20]
hat nur geringes Erinnerungsvermögen,
[und] läßt sich wohl alles Mögliche schmecken,
ohne zu unterscheiden, ob man es essen darf oder nicht.
Kauft diesen damit gefüllten schlechtesten aller Krüge,
der zum Kauf bereitsteht!

| *gaṅ źig 'thuṅs na ra ro bloṅ nas gom pa dbaṅ med 'dor źiṅ 'gro* |
| *yul phyogs ma* † *'dris par yaṅ 'khyam źiṅ rdeg 'chos dran pa ñams par 'gyur* |
| *bza' daṅ mi bza' dpyad pa med par de daṅ de dag zar 'gyur ba* |
| *de daṅ de yis rab tu gaṅ ba'i bum pa tha śal 'di ños śig* | [ĀJMT 17.13]

a: *soṅ nas* DGNQ, *bloṅ nas* ĀJMṭ(Dh). Vgl. hierzu tib. *rab tu bloṅ bloṅ por gyur te* für *paramabhayavihvalāḥ* [NT; *paramabhayaviṣādavihvalāḥ* K] ĀJM 14.21+; die Argumentation für die *lectio brevior* der Palmblatt-Mss. findet sich bei HANISCH 2000: 387.
b: *ma 'dris par* DGNQ und ĀJMṭ(Dh), lies *ma* **'dril bar** oder *ma* **'dred par* (*'dris* > **'dres* > **'dred*)? - *'khyam źiṅ* GNQ, *'khyams śiṅ* D. - *rdeg* D, *rteg* GNQ. - *'gyur* D, *gyur* GNQ.
c: *de daṅ* GNQ, *de daṅ* om. D. - *zar 'gyur ba* GNQ, *bzar gyur pa* D.
d: *rab tu* GNQ, *rab tu* om. D. - *tha* D, *thaṅ* GNQ.

---

[19] °*vihvalatayā gatyāsvatantraś* NT; °*vihvalatayāsvatantraś* K, von VAIDYA 1959: 106 unverständlicherweise in derselben Form übernommen. Daß KERN versehentlich zwei Längen ausgelassen hat, wurde bereits von GAWROŃSKI 1919: 41 angemerkt, ohne daß dieser einen Lösungsvorschlag bieten konnte. Die tibetische Wiedergabe des Sanskrit-Wortlautes nach der Zäsur im ersten Pāda lautet *gom pa dbaṅ med 'dor źiṅ 'gro*, also „umhergehend, indem man unkontrollierte Schritte setzt", was leicht von der Sanskrit-Konstruktion abweicht, aber den Inhalt ganz richtig vermittelt.

[20] Wörtlich: „selbst an Stellen, an denen es [eigentlich] kein Stürzen gibt". Zu diesem ungewöhnlichen Hapaxlegomenon vgl. BHSD s. v. *aprapata-*.

| ***gaṅ źig 'thuṅs nas ra ro gom*** *tshugs* ***dbaṅ med 'dor*** |
| ***yul groṅ ma 'dris par yaṅ 'khyam źiṅ rdeg 'chos 'gyur*** |
| ***bza' daṅ mi bza'*** *spyad* ***med*** *dug* ***daṅ*** *'dres pa* ***za*** |
| *de bas bu khyod myos 'gyur khu ba rtag tu spoṅs* | [PL 4.1]

a: *'thuṅs* CDN, *mthuṅ* Q. – *ra ro* N, *ra ro khro nas* C, *ra ro glo nas* DQ.
b: *rdeg* N, *brdeg* CD, *rteg* Q.
c: *spyad* CD, *dbyad* NQ. – *dug daṅ* CD, *dug daṅ* om. NQ. – *za* CD, *zad* NQ.
d: *spoṅs* CD, *spoṅ* NQ.

„[1] Nachdem [einer] den [Alkohol] getrunken hat, schreitet er betrunken mit unkontrollierbaren Schritten einher. Er wandert durch [ihm] nicht vertraute Landstriche und Dörfer und tanzt dabei umher. Er ißt Eßbares, Nichteßbares, Ungenießbares und mit Gift Vermischtes.
Deshalb gib, du [mein] Sohn, Getränke, durch die man betrunken wird, für immer auf!"

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

Während die ĀJM-Übersetzer Vidyākarasiṃha und Mañjuśrīvarman Śārdūlavikrīḍita-Strophen wie hier in einem Metrum von 4 × 15 Silben oder von 4 × 13 Silben (z. B. ĀJM 10.18 und 32) wiedergeben, kommen die PL-Übersetzer Mahājana und Chos kyi dbaṅ phyug mit 4 × 11 Silben aus, obwohl sie – vom umgearbeiteten letzten Pāda abgesehen – doch augenscheinlich auf die gleiche Sanskrit-Strophe zurückgehen. Allerdings weisen auch die übrigen PLT-Strophen gegenüber ihren Parallelen in ĀJMT eine geringere oder höchstens gleiche Silbenzahl auf.[21]

a: *gom tshugs* PLT gegenüber *gom pa* [= *gatyā*] ĀJMT.

b: *yul groṅ* PLT gegenüber *yul phyogs* [= *deśeṣv*] ĀJMT; das in beiden tibetischen Versionen überlieferte *ma 'dris par* ergibt zwar im tibetischen Kontext einen guten Sinn (vgl. „*cha-med yul-du* in an unknown country" Jä s. v. *'khyam pa*), läßt sich aber nicht mit *aprapateṣv* in Übereinstimmung bringen und läuft – auch angesichts der darauffolgenden Konzessivpartikel – der inhaltlichen Aussage des Sanskrit eigentlich zuwider. Man könnte vermuten, *ma 'dris par* gehe auf einen abweichenden Sanskrittext zurück, doch vermag ich keine Konjektur beizubringen, die besser ist als der sinnvolle überlieferte Wortlaut *aprapateṣv api prapatito*, der zudem wie ein beabsichtigtes Wortspiel wirkt. Ich schlage deshalb vor, *ma *'dril bar** oder *ma *'dred par* zu konjizieren. Zu *'dril ba* vgl. Jä s. v. sowie „*ril ba daṅ 'gril ba* | (...) *rbab rdo ri bo'i ṅos nas 'dril ba* |" ZHD s. v.; zu *'dred pa* vgl. Jä s. v. sowie „*rdog stabs 'chor ba* | (...) *rkaṅ pa rdo thog tu 'dred pa* | (...) *rkaṅ 'dred śor ba* |" ZHD s. v. In ĀJMṭ(Dh) wird *ma 'dris par* zitiert, aber leider nicht kommentiert.
Die Wendung *'khyam źiṅ rdeg 'chos*, hier wohl „herumirrend und stürzend", d. h. „umherstolpernd", entspricht *prapatito*; zu *rdeg 'chos* (*pa*) „stolpern, stürzen" vgl. die parallele Bildung *rdeg 'cha'* (*ba*). Unter diesem Lemma sind in ZHD folgende Paraphrasen verzeichnet, deren Bedeutungen von „umherirren" über „stolpern" bis hin zu „stürzen" reichen: „(1) *gom tshugs mi brtan par khyar khyor 'gro ba* | (...) *raṅ tsho ma zin par rdeg 'chos te 'gro ba* | (...) (2) *'dred brdab* | (...) *sa la rdeg 'cha' 'gyel ba* | (...) (3) *kha bub log ciṅ 'gyel ba* |".
dran pa ñams par 'gyur [= *mandaprabhāvasmṛtiḥ*] nur in ĀJMT.

---

[21] Vgl. die synoptische Übersicht der Parallelen.

c: *spyad med dug daṅ 'dres pa* PLT weicht auch inhaltlich von *dpyad pa med par de daṅ de dag* ĀJMT ab. In der vorliegenden Form und ohne Kenntnis der Parallele würde man PLT 4.1 wohl nicht anders als DIETZ als „Er ißt Eßbares, Nichteßbares, Ungenießbares und mit Gift Vermischtes" übersetzen. Sollte sich der Text von PLT im Verlauf der innertibetischen Überlieferung von **dpyad* [für *dbyad* NQ] *med *de daṅ *de *dag* zu *spyad med dug daṅ 'dres pa* gewandelt haben, könnte er auf eine Variante im aus der ĀJM bekannten Sanskrittext deuten, oder lag eine Umarbeitung desselben im Sanskrittext des PL vor?

d: *gataṃ krayapathaṃ* hat offenbar aus Platzmangel keine Entsprechung in ĀJMT gefunden. ĀJMT bietet einen schönen Beleg für *tha śal* (= *adhama-* „unterster, schlechtester, gemeinster"), was in den gängigen Wörterbüchern nur ohne Belegstellen zu finden ist. Vgl. auch „*dman pa 'am* | *źan pa daṅ* | *ṅan pa* |" ZHD s. v. *tha śal ba.*

ĀJM 17.14 // PL 1.2

anīśaḥ sve citte vicarati yayā saṃhṛtamatir
dviṣāṃ hāsāyāsaṃ samupajanayan gaur iva jaḍaḥ |
sadomadhye nṛtyet[22] ***svamukhapaṭahenāpi ca yayā***
***krayārhā seyaṃ vaḥ śubhavirahitā kumbhanihitā* || 14 ||** (Śikhariṇī)

14. Unter ihrem[23] Einfluß ist man nicht mehr Herr seiner Sinne,
irrt als einer umher, dem der Verstand geraubt wurde,
bereitet - dumm wie ein Rindvieh -
seinen Feinden Erschöpfung vor Lachen,
und unter ihrem Einfluß tanzt man [am Ende] in der Ratsversammlung,
wobei man gar mit dem eigenen Mund die Trommel nachahmt.
Eben diese [alles] Heilsamen ermangelnde Füllung des Kruges
verdient es wohl, von euch erworben zu werden.

| *gaṅ gis bdag gi sems la dbaṅ med blo ñams rnam par 'khyam* |
| *phyugs daṅ 'dra bar blun ciṅ dgra bos 'phyas kyaṅ byed par 'gyur* |
| *gaṅ gis 'dun sar gar byed 'gyur źiṅ raṅ gi* { '}*khar rṅa brduṅ* |
| *dge ba med pa'i bum pa'i chaṅ 'di khyod kyis ño ba'i rigs* | [ĀJMT 17.14]

a: *'khyam* GNQ, *'khyams* D.
b: *phyugs* DNQ, *phyug* G. - *'phyas* D, *'phyaṅs* GNQ; °*āyāsam* bleibt unübersetzt; das Tib. bedeutet wörtl. „man bewirkt, daß man von den Feinden sogar verlacht wird". - *byed* D, *byas* GNQ.

---

22 *nṛtyet* NT = K e. c. (*nṛttet* in KERNs Mss.). KERNs naheliegende Konjektur wird von den Palmblatt-Mss. im nachhinein bestätigt. *gar byed 'gyur źiṅ* ĀJMT.

23 Wörtl. „durch sie, ihretwegen". Der Inhalt des Kruges steht jeweils in zwei aufeinanderfolgenden Strophen im Neutrum, darauf im Femininum, was sehr nach einem beabsichtigten Strukturprinzip aussieht, vgl. die Strophen ĀJM 17.12-23 sowie 17.24-27. Je nachdem hat man entweder ein Femininum in der Bedeutung von „Alkohol" wie z. B. *surā-* oder ein Neutrum wie z. B. *madya-* hinzuzudenken. In der deutschen Wiedergabe läßt sich das Femininum nicht in allen Fällen aufrecht erhalten.

c: *'dun* ĀJMṭ(Dh), *mdun* DGNQ. - *raṅ gi* GNQ, *braṅ gis* D. - *brduṅ* GNQ, *brduṅs* D.
d: *med pa'i* D, *med pa* GNQ. - *khyod* Q, *khyed* DGN. - *kyis* D, *kyi* GNQ. - *ño ba'i* GNQ, *ño bar* D.

| ***gaṅ*** *'thuṅs na ni* ***bdag la*** *brtan* ***med blo ñams*** *śiṅ* |
| ***phyugs daṅ 'dra bar*** *mdza' bos spoṅ źiṅ* ***dgra bos 'phya*** |
| *'dus pa bro* ***gar byed ciṅ*** *glu len* ***'khar rṅa rduṅ*** |
| *dge legs grags ñams rgyu de su źig 'thuṅ bar byed* | [PLT 4.2]

c: *'khar* CD, *mkhar* NQ. - *rduṅ* CD, *brduṅ* NQ.

„[2] Wenn [einer] den [Alkohol] getrunken hat, ist er in seinem Selbst ohne Festigkeit, und [sein] Verstand geht zugrunde. Die Freunde verlassen [ihn] wie Vieh, und der Feind tadelt [ihn]. Im Verein [mit anderen Trunkenbolden] tanzt er, singt er und schlägt die Trommel. Wer würde also diesen [Alkohol, der] die Ursache für die Zerstörung des Guten und des Ruhmes [ist], trinken?"

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *gaṅ 'thuṅs na ni* PLT gegenüber *gaṅ gis* [= *yayā*] ĀJMT; *bdag la* PLT gegenüber *bdag gi sems la* [= *sve citte*] ĀJMT; *brtan med* PLT gegenüber *dbaṅ med* [= *anīśaḥ*] ĀJMT; *rnam par 'khyam* [= *vicarati*] nur in ĀJMT.

b: *blun ciṅ* [= *jaḍaḥ*] nur in ĀJMT; *mdza' bos spoṅ* nur in PLT; *dgra bos 'phya* PLT gegenüber *dgra bos 'phyas kyaṅ byed par 'gyur* [= *dviṣāṃ hāsāyasaṃ samupajanayan*] ĀJMT. *dgra bos 'phya* kann sowohl „der Feind tadelt [ihn]" als auch „der Feind verlacht [ihn]" bedeuten; aufgrund der Kenntnis der Sanskrit-Parallele in ĀJM sollte man nun wohl auch *dgra bos 'phya* in PLT im letzteren Sinne auffassen.

c: *gaṅ gis* [= *yayā*] nur in ĀJMT; *'dus pa* PLT gegenüber *'dun sar* [= *sadomadhye*] ĀJMT; *bro gar byed ciṅ glu len* PLT // *upagāti naccati*[24] Jāt 512 gegenüber *gar byed 'gyur źiṅ* [= *nṛtyet*] ĀJMT;[25] *raṅ gi* [= *sva°*] nur in ĀJMT. *'khar rṅa rduṅ* PLT, wörtlich „schlägt die Bronzetrommel (bzw.: den Gong)", erscheint im Kontext sinnvoll und unverdächtig, muß in Kenntnis der Sanskrit-Vorlage aber wohl als sekundär beurteilt werden.

d: Der abstrakte Begriff *°nihitā* wird in ĀJMT durch das Konkretum *chaṅ* wiedergegeben.

ĀJM 17.15 // PL 4.3

pītvocitām api jahāti yayātmalajjāṃ[26]
nirgranthavad vasanasaṃyamakhedamuktaḥ |

---

[24] So FAUSBØLL 1963: 16; *upagāyati naccati ca* KASHYAP 1959: 361.

[25] Die Wiedergabe eines skr. Optativs mittels angehängtem *'gyur, 'gyur ba* oder *'gyur źiṅ* begegnet häufig in ĀJMT.

[26] *yayā°* NT = K, *yathā°* (verdruckt) VAIDYA 1959: 106. Auch die tibetische Entsprechung *gaṅ gis* bezeugt *yayā*.

dhīraṃ caret pathiṣu paurajanākuleṣu
***sā paṇyatām*[27] *upagatā nihitātra kumbhe* || 15 ||** (Vasantatilaka)

15. Hat man davon getrunken, läßt man
sein sonst so gewohntes Schamgefühl fahren,
ohne sich die Mühe zu machen, [sich] die Kleidung zu schnüren,
sondern läuft bedenkenlos durch die menschengefüllten Straßen
wie ein nackt gehender Jainamönch.
Dies ist der zum Verkauf stehende Inhalt des Kruges hier.

| *'thuṅs na gaṅ gis bdag gi ṅo tsha 'os pa 'dor* |
| *gos daṅ bral źiṅ gcer bur byuṅ yaṅ mi dgar med* |
| *groṅ khyer skye bo maṅ po'i lam du yid rton 'gro* |
| *bum pa 'dir ni btsoṅ bar 'os pa de blugs so* | [ĀJMT 17.15]

a: *gaṅ gis* DGQ, *gaṅ gi* N. – *'os pa* D, *'os par* GNQ.
b: *mi dgar med* GNQ, *ṅo tsha med* D.
d: *'dir ni* GNQ, *'di ni* D. – *'os pa* GNQ, *'os te* D. – *de blugs* D, *'dir blugs* GNQ.

| *de* ***'thuṅs ṅo tsha*** *khrel yod* ***dor nas ni*** |
| ***gcer bur byuṅ kyaṅ*** *'dzem* ***med*** *smyon pa bźin* |
| *rkun po gcan gzan rgyu ba'i* ***lam du 'gro*** |
| *lus srog ñams rgyu de su źig 'thuṅ bar byed* | [PLT 4.3]

b: *'dzem* CDQ, *'dzam* N.
c: *gcan* CD, *bu gtsan* NQ.
d: *rgyu* DNQ, *rgyud* C.

„[3] Nachdem man, weil man diesen [Alkohol] getrunken hat, Schamgefühl und Zurückhaltung aufgegeben hat, zieht man, selbst wenn man nackt ist, ohne Scham wie toll auf dem von Dieben und reißenden Tieren begangenen Weg dahin. Du mußt diesen [Alkohol, der] die Ursache für die Zerstörung von Leib und Leben [ist], aufgeben!“

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *de 'thuṅs* PLT gegenüber *'thuṅs na gaṅ gis* [= *pītvā* (...) *yayā*] ĀJMT; *bdag gi* [= *ātma*°] nur in ĀJMT; *ṅo tsha khrel yod* PLT gegenüber *ṅo tsha 'os pa* [= *ucitām* (...) °*lajjāṃ*] ĀJMT; *dor nas ni* PLT gegenüber *'dor* [= *jahāti*] ĀJMT.

---

[27] *sā paṇyatām* NT = SPEIJER 1895: 145, Anm. 2, e. c.; *sā paśya tām* K ohne Angabe des Wortlautes seiner Mss., von VAIDYA 1959: 106 übernommen. SPEIJER hat völlig richtig erkannt, daß hier *sā paṇyatām upagatā* zu lesen ist, wie die ĀJM-Mss. und die tibetische Wiedergabe (*bum pa 'dir ni*) *btsoṅ bar 'os pa de* bestätigen.

b: *gos dan bral źiṅ gcer bur byuṅ yaṅ mi dgar med* ĀJMT „indem man sich der Kleidung entledigt und sich gar nackt zeigt, empfindet man [dabei] kein Unbehagen" weicht von der Diktion der Sanskrit-Vorlage ab. *mi dgar med* steht wohl für °*khedamuktaḥ*, vgl. *mi dga'* = *kheda-* in ĀJM 6.26 und *mi dga' ba* = *parikheda-* s. Mvy 6782. Zum Gebrauch des Terminativs in Verbindung mit *med* bzw. *yod* vgl. Jä s. v. *yod-pa* 1. und HAHN 1994: 163 sowie *dbrog tu med* = *ahāryam*, „(es) ist unstehlbar" ĀJM 9.29d. Bemerkenswerterweise findet sich *ṅo tsha med*, die Variante aus D zu *mi dgar med*, als *'dzem med* in PLT wieder. *smyon pa bźin*, „wie toll", nur in PLT.

c: *rkun po gcan gzan rgyu ba'i* [= **cauramr̥gākuleṣu*?] PLT gegenüber *groṅ khyer skye bo maṅ po'i* [= *paurajanākuleṣu*] ĀJMT, wobei *rgyu ba'i* PLT und *maṅ po'i* ĀJMT nicht weit auseinander liegen; *yid rton* [= *dhīraṃ*] nur in ĀJMT.

d: Während *nihitā* in ĀJM 17.14d durch *chaṅ* wiedergegeben wurde, gebrauchen die ĀJM-Übersetzer hier die finite Verbform *blugs so* „wurde –, ist eingegossen" als Entsprechung. Vgl. auch ĀJM 17.16d.

ĀJM 17.16 // PL 4.4

yat pītvā vamathusamudgatānnaliptā[28]
niḥśaṅkaiḥ śvabhir avalihyamānavaktrāḥ |
niḥsaṃjñā nr̥patipatheṣv[29] ***api svapanti***
prakṣiptaṃ krayasubhagaṃ tad atra kumbhe || **16** || (Praharṣiṇī)

16. Die davon getrunken haben, schlafen bewußtlos selbst auf den Hauptstraßen,
sie sind mit erbrochener Nahrung besudelt,
und ihre Gesichter werden von Hunden abgeleckt, die furchtlos sind.
Das ist der wohlfeile Inhalt hier in diesem Krug.

| *gaṅ 'thuṅs na ni skyugs pa'i zas kyis gos 'gyur źiṅ* |
| *khyi yis kha yaṅ dogs pa med par ldag par 'gyur* |
| *dran pa med par lam mo che na'aṅ ñal bar 'gyur* |
| *btsoṅ na 'grim pa de ni bum pa 'dir blugs so* | [ĀJMT 17.16]

a: *'thuṅs* DNQ, *mthuṅs* G.
b: *ldag* DQ, *bldags* GN.
c: *na'aṅ* G, *na* DNQ.
d: *'grim* DQ, *brim* GN.

| ***de 'thuṅs skyugs pas gos śiṅ 'gyel gyur nas*** |
| ***kha yaṅ khyi yis dogs pa med par ldags*** |

---

[28] *vamathusamudgatānnaliptā* N = K, bestätigt von *skyugs pa'i zas kyis gos 'gyur źiṅ* ĀJMT; °*samudgatānuliptā* T.

[29] *nr̥patipatheṣv* NT, *nr̥patipathiṣv* K. *lam mo che na* ĀJMT; mit °*patheṣv* abwechslungsreicherer Stil, da *pathiṣu* bereits in ĀJM 17.15c gebraucht.

| ***dran med lam po cher yaṅ ñal gyur na*** |
| *bag med rtsa ba rtag tu spaṅ bar bya* | [PLT 4.4]

a: *'thuṅs* CD, *'thuṅ* NQ.
b: *ldags* CD, *lhag* NQ.
c: *gyur* CD, *'gyur* NQ.

„[4] Nachdem man sich aufgrund des Genusses dieses [Alkohols] mit Erbrochenem besudelt hat und gestrauchelt ist, wird [einem] auch [noch] das Gesicht von Hunden furchtlos abgeleckt, und man schläft bewußtlos sogar auf der Hauptstraße ein. Deshalb muß man [den Alkohol, der] die Wurzel der Sorglosigkeit [ist], für immer aufgeben."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *de 'thuṅs* PLT gegenüber *gaṅ 'thuṅs na ni* [= *yat pītvā*] ĀJMT; *zas kyis* [= °*ānna*°] nur in ĀJMT; *gos śiṅ 'gyel gyur nas* PLT gegenüber *gos 'gyur źiṅ* [= °*liptā*] ĀJMT.
bc: Nahezu vollständige Übereinstimmung zwischen ĀJMT und PLT. Während hier von „Hunden" die Rede ist, sind es in Jāt 512.9b „Schakale" (*sigalehi*), vgl. FAUSBØLL 1963: 16.
d: *blugs so* ĀJMT entspricht *prakṣiptaṃ*, vgl. ĀJM 17.14d und 17.15d.

ĀJM 17.17 ohne Parallele in PL

upayujya yan madabalād abalā
vinibandhayed api tarau pitarau |
gaṇayec ca sā dhanapatiṃ na patiṃ
tad idaṃ ghaṭe vinihitaṃ nihitam || **17** || (Pramitākṣarā)

17. Genießt eine Frau davon, so könnte es sein,
daß sie unter dem Einfluß des Rausches
sogar ihre Eltern an einen Baum festbindet
und selbst Kubera als Ehemann verschmäht.[30]
Dies ist der in diesem Krug befindliche Inhalt.

| *gaṅ źig 'thuṅs na myos te dbaṅ med *pas* |
| *pha ma dag kyaṅ śiṅ la 'chiṅ bar byed* |
| *nor gyi bdag po ⟨b⟩dag kyaṅ khyad du gsod* |
| *phan brlags de ni bum pa 'dir blugs so* | [ĀJMT 17.17]

---

[30] Das bedeutet wohl, daß sie die bestmögliche Heiratspartie ausschlägt. Damit drückt Āryaśūra im Grunde den gleichen Gedanken wie in Jāt 512.16c aus. Allerdings baut er das Bild von der anderen Seite her auf, denn in Jāt 512 lautet der Pāda *dāsam pi gaṇhe paricārakam pi* (FAUSBØLL 1963: 17), d. h. „[in berauschtem Zustand] nimmt sich [die Frau ungehörigerweise] sogar einen Sklaven oder Diener [zum Mann]".

a: *na* GNQ, *nas* D. - *pas* e. c., *par* DGNQ. (Der überlieferte tibetische Wortlaut *dbaṅ med par* kann nicht etwa auf adverbiales *abalaṃ* in der Vorlage zurückgeführt werden, denn dann würde der Strophe erstens das Subjekt fehlen und zweitens wäre die beabsichtigte Lautfigur °*dabalād abalā* zerstört. Es handelt sich also entweder um eine Korruption in der Sanskrit-Vorlage von ĀJMT oder um eine in der innertibetischen Überlieferung aufgetretene Verderbnis. Deshalb schlage ich vor, *dbaṅ med *pas* zu emendieren, was eine wörtliche Wiedergabe von *abalā* wäre. Überhaupt wäre hier eine nicht-mechanische Wiedergabe wie **bud med kyis** besser angebracht, denn aufgrund des vorliegenden tibetischen Textes erschließt sich dem Leser wohl kaum, daß „eine Frau" das Subjekt dieser Strophe ist, wenn er die Sanskrit-Vorlage nicht kennt. ĀJMṭ(Dh) zitiert aus dieser Strophe lediglich die ersten sechs Silben *gaṅ źig 'thuṅs na myos te* und erklärt, daß mit dieser Strophe ausgedrückt werden soll, daß eine Frau (*bud med*) auf diese Weise ihre Familie ruinieren könne.)
b: *śiṅ* GNQ, *śi* D.
c: *bdag* e. c., *dag* DGNQ (womit *patiṃ* ohne Entsprechung bliebe). - *gsod* DG, *bsod* NQ.
d: *brlags* D, *rlag* GNQ. (ĀJMT interpretiert *vinihita* also als „schädlich, unheilsam".)

Diese Strophe hat keine Parallele in PL, was man allerdings damit erklären kann, daß sie, da sie das Verhalten einer Frau beschreibt, ebensowenig in die Reihe der Ermahnungen an den Sohn paßte wie die Eingangsstrophe ĀJM 17.12, welche sich auf die zuvor gestellte Frage nach dem Inhalt des Kruges bezieht.

ĀJM 17.18 // PL 4.5

yāṃ pītavanto madaluptasaṃjñā
vṛṣṇyandhakā vismṛtabandhubhāvāḥ[31] |
parasparaṃ niṣpipiṣur gadābhir
unmādanī sā nihiteha kumbhe || 18 || (Upajāti)

18. Nachdem sie davon getrunken hatten
und der Rausch ihnen das Bewußtsein geraubt hatte,
vergaßen die Geschlechter von Vṛṣṇi und Andhaka
ihre verwandtschaftlichen Beziehungen
und zerschmetterten sich gegenseitig mit Keulen.
Derart Berauschendes ist in dem Krug hier enthalten.

---

[31] *vismṛta*° NT, *vismita*° K. - Daß *vismita*° bei KERN offensichtlich nur verdruckt für *vismṛta*° steht, bemerkte schon SPEIJER 1895: 145, Anm. 4. Die kurze tibetische Entsprechung des Kompositums ist nicht einheitlich überliefert; sie lautet in ĀJMT *dam byuṅ nas* nach GNQ und *dme byuṅ nas* nach D und in ĀJMṭ(Dh) *dme byuṅ nas* nach GNQ und *me byuṅ nas* nach D. Näheres dazu s. u. in den „Bemerkungen zu den tibetischen Versionen".

| *gaṅ źig 'thuṅs na myos pas dran brlags te* |
| *'bri sna an dha dag kyaṅ dme byuṅ nas* |
| *dbyug chen thogs te phan tshun thal mar phyuṅ* |
| *myos 'gyur de ni bum pa 'dir blugs so* | [ĀJMT 17.18]

a: *pas* D, *pa* GNQ. - *brlags te* D, *rlag ste* GNQ, *brlag ste* ĀJMt(Dh).
b: *'bri sna andha* D, *'di na anda* GN, *'di na a nda* Q. - *dme* D, *dam* GNQ.
c: *thal mar* GNQ, *tha mal* D.
d: *de ni* D, *'di ni* GNQ.

| ***gaṅ źig 'thuṅs nas myos*** *par 'khrul 'gyur te* |
| ***'bris na a ndha dag kyaṅ rme byuṅ na*** |
| *du* ***chen*** *'thibs* ***te phan tshun thal mar byuṅ*** |
| *phuṅ khrol rtsa ba de ni su źig 'thuṅs* | [PLT 4.5]

a: *'thuṅs* CD, *'thuṅ* NQ.
b: *a ndha* NQ, *an dha* CD.
c: *chen* NQ, *che na'i* CD. - *'thibs te* NQ, *thib ste* C, *'thib ste* D.
d: *phuṅ* CD, *'phuṅ* NQ. - *khrol* D, *phrol* C, *krol* NQ. - | CD, | om. NQ.

„[5] Nachdem [einer] den [Alkohol] getrunken hat, ist er betrunken und seiner Sinne nicht mehr mächtig; denn als auch [bei] den Vr̥ṣṇis und Andhakas [dieses] Laster [der Trunksucht] aufkam, waren sie [in ihrem Sinn] von großem [Alkohol]dunst umnebelt und vernichteten sich gegenseitig. Wer würde [also] diesen [Alkohol, der] die Wurzel der Zerstörung [ist], trinken?"

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *myos par* PLT gegenüber *myos pas* [= *mada°*] ĀJMT; *'khrul 'gyur te* PLT gegenüber *dran brlags te* [= *°luptasaṃjñā*] ĀJMT.

b: Der zweite Pāda ist nahezu identisch in ĀJMT und PLT. Die Wendung *dme byuṅ nas* ĀJMT „als [dieses] Laster aufkam" weicht erheblich von skr. *vismr̥tabandhubhāvāḥ* ab, findet sich aber bemerkenswerterweise als *rme byuṅ na* auch in PLT.

c: Sollte *du chen 'thibs te* PLT auf einen anders als *gadābhir* lautenden Sanskrit-Wortlaut zurückzuführen sein, oder läßt sich die Wendung einfach als eine Verderbnis aus *dbyug chen thogs te* „(sich) mit großen Stöcken schlagend" ĀJMT erklären, was die ausführliche Wiedergabe von *gadābhir* ist? Auch in Jāt 512.25c findet sich übrigens der Instrumental *musalehi* „mit Keulen". *phan tshun thal mar byuṅ* PLT gegenüber *phan tshun thal mar phyuṅ* [= *parasparaṃ niṣpipiṣur*] ĀJMT. Die bereits von DIETZ 1984: 293 (Anm. 33) geäußerte Vermutung, daß in PLT *phan tshun thal mar *phyuṅ* zu emendieren sei,[32] wird im nachhinein durch die Lesung von ĀJMT bestätigt.

[32] Sie verweist dazu auf SMR I 914: *thal mar phyuṅ ste phuṅ bar byas so*. *thal ma* bzw. *thal le* finden sich lediglich als unbelegte Wörterbucheinträge. Die vorliegende Stelle bietet einen schönen Beleg für den Gebrauch dieses Adverbs in einem Zusammenhang wie dem mit *phyuṅ*. Vgl. hierzu auch den Eintrag in ZHD s. v. *thal ma*: „*me mda'i śugs kyis rtsig pa thal mar phug 'dug*", d. h. „unter dem Anprall der Feuerpfeile wird die Wand ganz und gar zerstört".

ĀJM 17.19 // PL 4.6

yatra prasaktāni kulāni neśur
lakṣmīniketāny uditoditāni |
ucchedanī vittavatāṃ kulānāṃ
seyaṃ ghaṭe krayyatayādhirūḍhā[33] **|| 19 ||** (Indravajrā)

19. Wenn sie ihm anhingen, sind Familien zugrunde gegangen,
die als Wohnstatt der Pracht [galten]
und durch ihre hervorragende Stellung ausgezeichnet waren –
das, ja das,[34] was [selbst] begüterte Familien zugrunde richtet,
steht in dem Krug zum Verkauf.

| *gaṅ la chags na dpal gyi gźir gyur rigs* |
| *je mtho je mthor *gyur *pa'aṅ brlag par 'gyur* |
| *nor gyi dbyig ldan rigs kyaṅ phuṅ bar 'gyur* |
| *btsoṅ rgyu de ni bum pa 'di na 'dug* | [ĀJMT 17.19]

b: *'gyur ba'aṅ* DGNQ, *gyur pa'aṅ* e. c. (Vgl. PLT 4.6b und *je mthor je mthor gyur pa* = *uditodite* ĀJM 1.4+.)
c: *phuṅ bar 'gyur* DG, *phyuṅ 'gyur ba* NQ.
d: *btsoṅ* DNQ, *gtsoṅ* G. – *de ni* D, *'di ni* GNQ.

| ***gaṅ*** *źig 'thuṅs* ***na dpal gyi gźir gyur rigs*** |
| ***je mtho je mtho gyur pa'aṅ rlag*** *byed pa* |
| ***nor gyi dbyig ldan*** *khyim* ***kyaṅ phuṅ 'gyur ba*** |
| *ñes maṅ gźi rtsa de ni su źig 'thuṅ* | [PLT 4.6]

a: *gaṅ źig 'thuṅs* CD, *gaṅ źig 'thuṅs* om. NQ. – *dpal* CDN, *dbal* Q. – *gyur* NQ, *'gyur* CD.
b: *pa'aṅ* CDN, *ba 'aṅ* Q.
c: *phuṅ* CD, *'thuṅ* NQ. – *'gyur ba* DNQ, *'gyur pa* C.

„[6] Wenn [einer] den [Alkohol] trinkt, so richtet dieser [Mann] auch ein noch so hoch gestiegenes Geschlecht, das Grundlage seines Glückes geworden war, zugrunde, und er wird auch ein Haus, das mit Reichtümern [vollgestopft] ist, zerstören. Wer würde [also] diesen [Alkohol, der] das Fundament und die Wurzel vieler Vergehen [ist], trinken?"

---

[33] *krayyatayādhirūḍhā* N (2. Hand) = K; *krayyatayāvirūḍhā* T und N (1. Hand). Der vom Inhaltlichen her passende Verbstamm ist *adhi-√ruh* in der Bedeutung „erklimmen, so v. a. erreichen, gelangen zu (Acc.)" (pw), während *vi-√ruh* hier nicht gut paßt. Die ein klein wenig freiere tibetische Wiedergabe des letzten Pāda lautet *btsoṅ rgyu de ni bum pa 'di na 'dug*, also „dieser Verkaufsgegenstand befindet sich in diesem Krug". Die Variante *krayyatayāvirūḍhā* erklärt sich leicht als Abschreibefehler aufgrund großer graphischer Ähnlichkeit.

[34] Das hier im Sanskrit vorliegende Femininum läßt sich in der deutschen Wiedergabe schlecht aufrecht erhalten, s. o. Anm. 23.

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *gaṅ źig 'thuṅs na* PLT gegenüber *gaṅ la chags na* [= *yatra prasaktāni*] ĀJMT.
b: ĀJMT und PLT fast deckungsgleich; *rlag par byed* PLT gegenüber *brlags par 'gyur* [= *neśur*] ĀJMT.
c: ĀJMT und PLT nahezu deckungsgleich; *khyim* PLT gegenüber *rigs* [= *kulānāṃ*] ĀJMT.

ĀJM 17.20 // PL 4.7

aniyataruditasthitavihasitavāg
***jalagurunayano*[35] *grahavaśaga iva* |**
paribhavabhavanaṃ bhavati ca niyataṃ
***yadupahatamatis tad idam iha ghaṭe* || 20 ||** (Praharaṇakalitā)

20. Wovon man mit beeinträchtigtem Verstand,
mit unkontrollierter, weinerlicher, zögernder, lachender Rede,[36]
mit tränenschweren Augen wie von einem bösen Dämon beherrscht,
ganz gewiß zu einem Gefäß der Verachtung wird,
das, ja das ist hier in dem Krug.

| *glo bur ṅu źiṅ 'dug la dgod ciṅ ma ṅes smra* |
| *gdon gyis zin pa bźin du mig ni mchi mas gaṅ* |
| *smad ciṅ brñas par 'gyur ba'i gnas su ṅes par 'gyur* |
| *blo ñams 'gyur ba de ni bum pa 'di na yod* | [ĀJMT 17.20]

a: *glo* DNQ, *blo* G.
c: *ṅes par 'gyur* GNQ, *ṅes 'gyur ba* D.
d: *de ni* GNQ, *'di ni* D.

| ***glo bur ṅu źiṅ*** *res 'ga'* ***dgod*** *par byed* |
| ***ma ṅes smra*** *źiṅ* ***gdon gyis zin pa bźin*** |
| *dam pas* ***smad ciṅ brñas pa'i gnas gyur pa*** |
| *'khrul bslad rgyu de su źig 'thuṅ bar byed* | [PLT 4.7]

a: *res* NQ, *re* CD. - *'ga' dgod* DNQ, *dga' dkod* C.
b: *smra* CD, *smu* NQ.
d: *bslad* NQ, *sloṅ* C, *slaṅ* D.

---

[35] *jala°* NT, *jaḍa°* K e. c. Inhaltlich sind beide Varianten möglich; *jaḍa* kann neben „dumm, stumpf" auch „Wasser" bedeuten, *jala* kann außer in der Bedeutung „Wasser" auch wie *jaḍa* im Sinne von „dumm" gebraucht werden. Die tibetische Wiedergabe des Kompositums lautet *mig ni mchi mas gaṅ*, „mit tränengefüllten Augen" (*gaṅ* für *guru* ist vertretbar), und zeigt, daß die Übersetzer in der Sanskrit-Vorlage ein Wort mit der Bedeutung „Wasser" voraussetzten. Man sollte den übereinstimmenden ĀJM-Mss. folgen und K zum geläufigeren *jala°* verbessern.

[36] Alternativ ließe sich auch übersetzen „mit plötzlich weinerlicher, zögerlicher oder lachender Rede", und zwar im Sinne von „mit bald weinerlicher, bald zögerlicher, bald lachender Rede", vgl. ĀJMT.

„[7] [Ein Mann, der trinkt], weint plötzlich und lacht bisweilen [wieder], spricht Unbestimmtes und ist gleichsam von einem Dämon gepackt. Der Edle tadelt ihn, und er ist [für die anderen] tadelnswert geworden.
Wer würde [also] diesen [Alkohol, der] die Ursache für Verwirrung und Verderbtheit[37] ist, trinken?"

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: Bemerkenswerterweise ist *aniyata°* sowohl in ĀJMT als auch in PLT mit *glo bur* und *ma ṅes* doppelt wiedergeben, zunächst adverbiell mit Bezug auf das folgende *°rudita°*, dann attributiv zu *°vāg*. *res 'ga'* PLT gegenüber *'dug la* [= *°sthita°*] ĀJMT; *ma ṅes smra źiṅ* PLT erst im zweiten Pāda.

b: *mig ni mchi mas gaṅ* [= *jalagurunayano*] nur in ĀJMT.

c: *dam pas* nur in PLT; das Synonymenkompositum *smad ciṅ brñas pa* [= *paribhava°*] findet sich bemerkenswerterweise sowohl in ĀJMT als auch in PLT; *ṅes par* = *niyataṃ* nur in ĀJMT; *gyur pa* (Pf.) PLT gegenüber präsentischem *'gyur* [= *bhavati*] ĀJMT.

ĀJM 17.21 // PL 4.8

pravayaso 'pi yadākulacetanāḥ
svahitamārgasamāśrayakātarāḥ |
bahu vadanty asamīkṣitaniścayaṃ
krayapathena gataṃ tad idaṃ ghaṭe || 21 || (Drutavilambita)

21. Mit davon verwirrtem Geist getrauen sich selbst reife Menschen nicht,
den Weg zu ihrem eigenen Heil zu beschreiten,
[und] reden viel, worüber sie sich nicht sicher sind.
Das, ja das kann man käuflich erwerben in diesem Krug.

| rgas par gyur kyaṅ gaṅ gis sems ñams śiṅ |
| bdag la phan pa'i lam du mi 'jug la |
| ma brtags maṅ du smra bar ṅes 'gyur ba |
| btsoṅ rgyu de ni bum pa 'di na yod | [ĀJMT 17.21]

b: *phan pa'i* GNQ, *phan par 'dod pa'i* D (unmetrisch). - *mi 'jug la* GNQ, *mi 'jug na* D (jeweils verkürzt für *°samāśrayakātarāḥ*).
c: *ṅes* DGQ, *pas* N. - *'gyur ba* GNQ, *'gyur la* D.
d: *btsoṅ* DNQ, *gtsoṅ* G. - *de ni* D, *'di ni* GNQ.

---

[37] DIETZ 1984: 293, Anm. 34: „Mit der Lesart von C *'khrul sloṅ* oder D *'khrul slaṅ* wäre ‚für das Erzeugen von Verwirrungen' oder ‚für das Entstehen von Wahn[vorstellungen]' zu übersetzen. Beides ist weniger wahrscheinlich."

| *bag yod rnams kyaṅ de 'thuṅs* ***sems ñams śiṅ*** |
| ***bdag la phan pa'i lam du mi 'jug la*** |
| ***ma brtags maṅ du smra*** *źiṅ tshig rtsub 'byin* |
| *sgo gsum ñams byed de ni btuṅ mi bya* | [PLT 4.8]

b: *mi 'jug la* NQ, *mi 'jug pa* CD.

„[8] Auch die Sorgsamen sind, wenn sie diesen [Alkohol] getrunken haben, [in ihrem] Geist verdorben und betreten den Weg ihres eigenen Heils nicht, sprechen vielfach Unbesonnenes und führen grobe Rede. Man darf diesen [Alkohol, der] die Tore [des heilvollen Handelns][38] zugrunde richtet, nicht trinken."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *bag yod rnams* gegenüber *rgas par gyur* [= *pravayaso*] ĀJMT; vgl. *hirīmanâpi*, „selbst die Schamhaften" in Jāt 512.21a (FAUSBØLL 1963: 17). *de 'thuṅs* PLT gegenüber *gaṅ gis* [= *yad°*] ĀJMT.

b: In ĀJMT und PLT identisch.

c: Die Wiedergabe *ma brtags maṅ du smra bar ṅes 'gyur ba* ĀJMT weicht in der Konstruktion etwas von skr. *bahu vadanty asamīkṣitaniścayaṃ* ab, nach dem Tibetischen müßte man etwa übersetzen: „es steht fest, daß sie vielfach Unbedachtes sprechen" bzw. „[sie] sind sicher darin, vielfach Unbedachtes zu sprechen"; *źiṅ tshig rtsub 'byin* PLT gegenüber *bar ṅes 'gyur ba* ĀJMT.

ĀJM 17.22 // PL 4.9

yasyā doṣāt pūrvadevāḥ pramattā
lakṣmīmoṣaṃ devarājād avāpya |
trāṇāpekṣās[39] ***toyarāśau mamajjus***
tasyāḥ pūrṇaṃ kumbham enaṃ[40] ***vṛṇīta*** || **22** || (Śālinī)

---

[38] DIETZ 1984: 295, Anm. 35: „Der Begriff *sgo gsum* ‚die drei Tore' bezieht sich auf die drei *Aktionsbereiche* des Körpers. Eine Anspielung auf diese drei *Aktionsbereiche* finden wir in den Zeilen 4.8a–c, wobei sich 8a auf das Verhalten des *Geistes*, 8b auf das des *Körpers* und 8c auf das in der *Rede* bezieht. Vgl. hierzu die Strophen 4.10, 12–13."

[39] *trāṇāpekṣās* N = K; *trāṇāvekṣās* T; *skyabs 'dod phyir ni* ĀJMT, was keine Entscheidung erlaubt. Inhaltlich sind beide, graphisch nicht weit auseinanderliegenden Varianten denkbar. Mit N kann K beibehalten werden.

[40] *enaṃ* NT, *etaṃ* K e. c. (*imaṃ* in KERNs Mss.) Wie KHOROCHE 1987: 40 richtig bemerkt, scheidet *imaṃ* aus metrischen Gründen aus, da die Śālinī an dieser Position eine metrische Länge erfordert. Die tibetische Wiedergabe *'di* erlaubt keine sichere Entscheidung über den genauen Sanskrit-Wortlaut. KERNs Konjektur *etaṃ* beruht auf einer erstmals von BÖHTLINGK 1845 postulierten „Regel", wonach das Pronomen *enam* ausschließlich ein Substantiv-Pronomen der 3. Person sei und nicht adjektivisch verwendet werden dürfe. Anhand von zahlreichen Textbelegen wurde diese „Regel" seitdem zu Recht bestritten. Es besteht auch hier keine Notwendigkeit, den in den alten Palmblatt-Mss. NT überlieferten Wortlaut zu verändern.

22. Aufgrund seiner[41] Schädlichkeit wurden die früheren Götter[42] fahrlässig,
wurden ihrer Herrlichkeit vom Götterkönig beraubt
und versanken im Meer, während sie auf Rettung hofften.
Damit ist dieser Krug gefüllt. Ihn sollt ihr auswählen!

| *gaṅ gi ñes pas sṅon gyi lha rnams myos* |
| *lha yi rgyal pos dpal ni ñams byas nas* |
| *skyabs 'dod phyir ni rgya mtsho'i naṅ du gab* |
| *de yis gaṅ ba'i bum pa 'di ños śig* | [ĀJMT 17.22]

b: *lha yi* D, *lha'i* GNQ. – *pos* GNQ, *po'i* D.
c: *'dod* DGQ, *'don* N. – *naṅ du* GNQ, *naṅ na* D.

| ***gaṅ gi ñes pas sṅon gyi lha rnams myos*** |
| ***lha yi dbaṅ*** *po'i* ***dpal ni ñams*** *gyur* ***nas*** |
| ***skyabs 'dod phyir*** *na* ***rgya mtsho'i naṅ du gab*** |
| *lha yaṅ ñams byed de ni btuṅ mi bya* | [PLT 4.9]

„[9] [Dieser Alkohol war es,] auf Grund von dessen schädlicher [Wirkung] die früheren Götter (Asuras) trunken wurden und sich Zuflucht suchend im Ozean verbargen, nachdem das Glück [ihres] Götterherrn (Bali) zugrunde gerichtet worden war.
Man darf diesen [Alkohol, der] auch einen Gott zugrunde richtet, nicht trinken."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

abc: ĀJMT und PLT sind so gut wie identisch; statt *lha yi dbaṅ po'i* PLT ließe sich in Kenntnis der Sanskrit-Parallele aus der ĀJM *lha yi dbaṅ *pos* konjizieren. Wie DIETZ bemerkt,[43] bezieht sich diese Strophe auf den Kampf zwischen Suras und Asuras um das *amṛta* und die Herrschaft über die drei Welten (*Mahābhārata* I 19).

ĀJM 17.23 // PL 4.10

brūyād asatyam api satyam iva pratītaḥ
kuryād akāryam api kāryam iva prahṛṣṭaḥ |
yasyā guṇena sad asat sad asac ca vidyāc
***chāpasya mūrtir iva sā nihiteha kumbhe* || 23 ||** (Vasantatilaka)

[41] Im Sanskrit Femininum, s. o. Anm. 23.

[42] D. h. „die Asuras".

[43] DIETZ 1984: 295, Anm. 36.

23. Aufgrund seiner[44] Eigenschaft spricht man
fest überzeugt Falsches, als ob es die Wahrheit wäre,
tut fröhlich Böses, als ob es etwas Gutes wäre,
und hält das Richtige für falsch und das Falsche für richtig.
Wie der Fluch in Person ist dies in diesem Krug hier enthalten.

| *mi bden pa yaṅ bden pa bźin du ṅo mthon smra* |
| *mi bya ba yaṅ bya ba bźin du dga' bźin byed* |
| *gaṅ gi lan gyis yod med phyin ci log tu śes* |
| *de ni dmod pa'i lus bźin bum pa 'di na 'dug* | [ĀJMT 17.23]

a: *bden pa bźin du* D, *mi bden pa bźin du* GNQ (unmetrisch und den Sinn ins Gegenteil verkehrend). - *mthon* D, *'thon* GNQ.
d: *dmod* GNQ, *smad* D.

| ***mi bya ba yaṅ bya ba bźin*** *du* ***byed*** |
| ***mi bden pa yaṅ bden pa bźin du smra*** |
| *źum pa rnams kyaṅ ma źum bźin du spyod* | [PLT 4.10]

„[10] [Wenn man getrunken hat,] tut man auch [etwas], das man nicht tun darf, wie eine Pflicht. Man spricht auch Unwahres wie die Wahrheit aus. Auch Furchtsame verhalten sich wie Furchtlose.“

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

ab: Die erste Strophenhälfte ist nahezu identisch in ĀJMT und PLT, wobei die beiden Pādas in PLT gegenüber ĀJMT vertauscht sind. *ṅo mthon* [=*pratītaḥ*] und *dga' bźin* [=*prahr̥ṣṭaḥ*] nur in ĀJMT. Die für *pratīta-* „fest entschlossen, auf etwas bestehend“ (pw) vertretbare Wendung *ṅo mthon*, die sich auch als *ṅo 'thon* findet, hat die Bedeutung „ernsthaft, mit Dringlichkeit, hartnäckig, gewaltsam“, vgl. Mvy 6826 mit dem Sanskrit-Äquivalent *prasabham*, SCD s.v „*ṅo mthon pa* [als *brda rñiṅ*, d. h. alte Orthographie gekennzeichnet] = *nan gyis* earnestly; pressingly; with persistence“, sowie ZHD s. v. *ṅo thon pa* „(3) [*rñiṅ*] *nan gyis*“ und schließlich SMR I 516: „*ṅo mthon ni nan gyi* |“. In ĀJMT begegnet *ṅo mthon* (bzw. *ṅo 'thon*) als Wiedergabe von *prasahya* in *'on te rkun pos ṅo mthon phrogs gyur tam* für *cauraiḥ prasahyātha vilupyamānaḥ* „oder wenn [der Besitz] von Dieben gewaltsam geraubt wird“ ĀJM 4.14b, außerdem *ṅo mthon du ni* für *prasahya* in *ṅo 'thon* [*mṅon sum* GNQ; vgl. ZHD s. v. *ṅo thon pa* (2)] *du ni nor 'phrog nus gyur kyaṅ* für *kāmaṃ prasahyāpi dhanāni hartuṃ śaktir bhaved eva* „zwar wären [Euresgleichen] sicherlich in der Lage, auch gewaltsam Geld zu rauben“ ĀJM 12.9.

c: Dieser Pāda ist in ĀJMT und PLT vollständig verschieden. - *gaṅ gi lan gyis* ĀJMT, wörtl. „wegen der Antwort worauf“, d. h. „infolge wovon“, verwendet die spezielle Wiedergabetechnik mit *lan gyis*, um eine Begründung zu formulieren. Vgl. *chos legs par ma spyad pa'i lan gyis* = *dharmāpacārāt* „wegen der Mißachtung (bzw. Verletzung) des Dharma“ ĀJM 10.3+. *yod med phyin ci log tu śes* ĀJMT folgt zwar nicht genau der Diktion der Vorlage, bietet aber die inhaltlich gute Wiedergabe „erkennt das Seiende und das Nichtseiende in falscher Weise“.

---

[44] Im Sanskrit Femininum, s. o. Anm. 23.

ĀJM 17.24 // PL 4.11

unmādavidyāṃ vyasanapratiṣṭhāṃ
sākṣād alakṣmīṃ jananīm aghānām |
advaidhasiddhāṃ[45] ***kalipaddhatiṃ tāṃ***[46]
krīṇīta ghorāṃ manasas tamisrām || 24 || (Indravajrā)

24. Kauft die Zauberkunst der Geistesverwirrung, die Wohnstatt des Lasters,
die leibhaftige Katastrophe, die Erzeugerin der Sünden,
diese zweifelsfrei als Wegspur zur Entzweiung feststehende
schreckliche Verfinsterung des Geistes!

| *myos 'gyur rig sṅags sdug bsṅal rgyur 'gyur ba* |
| *sdig pa'i ma mo* (*)*byur ṅan mṅon sum bźin* |
| *rtsod pa'i lam daṅ tha dad ma yin pa* |
| *sñiṅ gi mun pa mi bzad de ños śig* | [ĀJMT 17.24]

b: *byuṅ* GNQ, *byuṅ* oder *byur* D.
d: *ños* GNQ, *myos* D.

| ***myos 'gyur*** *rigs ñams* ***sdug bsṅal rgyur gyur pa*** |
| ***sdig pa'i*** *srin* ***mo byur ṅan mṅon sum bźin*** |
| ***rtsod pa'i*** *gźi* ***daṅ tha dad ma yin pa*** |
| ***sñiṅ gi mun pa mi bzad de*** *su 'thuṅ* | [PLT 4.11]

b: *byur* DNQ, *gyur* C.

„[11] Wer [wird wohl] diesen [Alkohol] trinken, durch den man berauscht wird, der das Geschlecht zugrunde richtet [und] zur Ursache des Leids geworden ist, der zur Sündendämonin, zum gleichsam verkörperten Elend geworden ist, der die Grundlage für Streitgespräche [bildet] und nur auf einen Gegenstand (sc. den Alkohol) gerichtet ist (?)[47] und der für das Gemüt unerträgliche Finsternis [mit sich] bringt?"

---

[45] *advaidha°* NT, *advaita°* K; *tha dad ma yin pa* ĀJMT, was keine Entscheidung erlaubt. Inhaltlich sind beide Varianten möglich. Alleine wegen der Übereinstimmung der alten Mss. NT sollte man K zu *advaidha°* ändern.

[46] *kalipaddhatiṃ tāṃ* N = K; *kalipaddhatīṃ tāṃ* T nach Angabe von KHOROCHE 1987: 40; tatsächlich liest T entweder *°paddhatīṃ nā* oder *°paddhatīnāṃ* (?). Die Form *paddhati-* mit kurzem Auslaut ist die geläufige. An der Richtigkeit des Demonstrativums *tāṃ* kann ohnehin kein Zweifel bestehen, vgl. die tibetische Enstprechung *rtsod pa'i lam* (...) *de. paddhatiṃ tāṃ*, der von N bezeugte Wortlaut von K, ist beizubehalten.

[47] DIETZ 1984: 295, Anm. 37: „*tha dad ma yin pa* wäre eigentlich ‚ohne Besonderheit, nicht verschieden von' und gibt normalerweise skr. *ananya, abhinna, abheda, avyatirikta* wieder. Vgl. LC 1011. Eventuell liegt hier eine Fehlübersetzung von *ananya* zugrunde, das (1) ‚nicht verschieden von' und (2) ‚nur auf einen Gegenstand gerichtet' bedeuten kann. Vgl. pw s.v. *ananya*. Eine andere Deutung dieser Zeile wäre ‚der nicht unterschieden von der Grundlage für Streit ist' = ‚der der Hauptgrund für Streit ist'."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

abcd: ĀJMT und PLT sind nahezu identisch.

a: *rigs ñams* PLT gegenüber *rig sṅags* ĀJMT; *rigs ñams* muß nicht unbedingt auf einen von °*vidyāṃ* abweichenden Sanskrit-Wortlaut zurückgehen, sondern kann eine Verderbnis aus *rig sṅags* sein.

b: *srin mo* PLT gegenüber *ma mo* [= *jananīm*] ĀJMT; tib. *srin mo* entspricht normalerweise skr. *rākṣasī-*. **rākṣasīm* scheidet allerdings für die von Āryaśūra erhaltene Sanskrit-Strophe schon aus metrischen Gründen als Variante aus.

ĀJM 17.25 // PL 4.12

parimuṣitamatir yayā nihanyād
api pitaraṃ jananīm anāgasaṃ vā |
avigaṇitasukhāyatir yatiṃ vā
krayavidhinā nṛpa tām ito gṛhāṇa || **25** || (Puṣpitāgrā)

25. Erwirb diesen [Alkohol][48] käuflich von mir, o König,
der einen um den Verstand bringt,
so daß man selbst seine unschuldigen Eltern
oder einen Asketen umbringt,
ohne die Folgen für sein künftiges Glück zu bedenken!

| *gaṅ gis blo ni rab tu ñams gyur nas* |
| *pha ma ñes pa med pa'aṅ gsod 'gyur źiṅ* |
| *bde la ma chags dka' thub can yaṅ gsod* |
| *btsoṅ ba'i cho gas rgyal la⟨gs⟩ phul* †⟨..⟩ *bźes* | [ĀJMT 17.25]

d: *btsoṅ ba'i* D, *gtsoṅ ba'i* GNQ. – *cho gas* GNQ, *mchog 'di* D. – *rgyal la phul bas bźes* D, *rgyal la phul ba źes* GNQ, lies *rgyal* **lags phul* **ṅas bźes* oder *rgyal* **lags phul* * *'di bźes*? (Die sicheren Entsprechungen in diesem Pāda sind *btsoṅ ba'i cho gas* für *krayavidhinā* und *bźes* für *gṛhāṇa*. Das überlieferte *rgyal la* sollte man im Hinblick auf den skr. Vokativ *nṛpa* zum nahezu gleichlautenden *rgyal* **lags* ändern. Ansonsten müßte man wohl von einer Umwandlung der Konstruktion im Tibetischen ausgehen und *rgyal la phul* als „Gabe für den König" übersetzen. Das in GNQ überlieferte *ba źes* ist sicherlich eine Verderbnis, die aus ursprünglichem *bźes* entstanden sein kann, wenn man voraussetzt, daß vor *bźes* eine Silbe ausgefallen ist und ein Redaktor *bźes* zu *ba źes* umwandelte, um die Vollzähligkeit der Silben wiederherzustellen. Aus metrischen wie aus inhaltlichen Gründen kann *źes* unmöglich auf skr. **iti* (statt *ito*) zurückgeführt werden. Der in D überlieferte Instrumental *bas* könnte dagegen auf das Ablativ-Suffix °*tas* im Sanskrit zurückzuführen sein. Sollte man anstelle von *bas* graphisch nicht weit entferntes **ṅas* konjizieren, um eine Entsprechung zu *ito* zu erhalten, also „empfange die Gabe durch mich"? Oder wäre besser ein mit *gaṅ gis* in ĀJMT 17.25a korreliertes Demonstrativum wie *'di* als Äquivalent zu skr. *tām* zu ergänzen, wie es immerhin in *mchog 'di*, der Variante aus D – wenngleich an unpassender Stelle – vorliegt?)

[48] Im Sanskrit Femininum, s. o. Anm. 23.

| *de 'thuṅs yid* ***ni rab tu*** *'khrugs* ***gyur nas*** |
| *brtse ba'i* ***pha*** *daṅ* ***ma yaṅ gsod 'gyur źiṅ*** |
| *ñes med dge sloṅ bram ze draṅ sroṅ* ***gsod*** |
| *chom rkun daṅ ni log g.yem smad pa byed* | [PLT 4.12]

a: *'thuṅs* CD, *'thuṅ* NQ.

„[12] Wenn einer diesen [Alkohol] trinkt, dann tötet er, nachdem er in seinem Sinn überaus in Verwirrung geraten ist, sogar [seine ihn] liebenden Eltern. Er tötet den sündenlosen Mönch, Brahmanen und Seher. Er begeht Diebstahl und [führt] einen getadelten falschen Lebenswandel."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

ab: Trotz geringer Abweichungen entspricht die erste Strophenhälfte aus PLT inhaltlich genau derjenigen aus ĀJMT.

a: *de 'thuṅs* PLT gegenüber *gaṅ gis* [= *yayā*] ĀJMT; *yid* (gleichwertig) PLT gegenüber *blo* [= °*matir*] ĀJMT; *'khrugs gyur nas* PLT inhaltlich nicht weit entfernt von *ñams gyur nas* [= *parimuṣita*°] ĀJMT.

b: *brtse ba'i* PLT gegenüber *ñes pa med pa'i* [= *anāgasaṃ*] ĀJMT.

c: Abgesehen vom Prädikat *gsod* [= *nihanyād* in ĀJM 17.25a] lautet PLT anders als ĀJMT. In diesem Fall steht PLT einmal dem entsprechenden Pāda der Strophe aus dem Jāt 512 ein wenig näher, nämlich *dhamme ṭhitaṃ samaṇaṃ brāhmaṇaṃ vā* Jāt 512.17 (FAUSBØLL 1963: 17).

ĀJM 17.26 (ohne Parallele in PL)

evaṃvidhaṃ madyam idaṃ narendra
sureti loke prathitaṃ surābha |
na pakṣapāto 'sti guṇeṣu yasya
sa kretum udyogam idaṃ[49] ***karotu*** **|| 26 ||** (Upajāti)

26. Von solcher Beschaffenheit ist dieser Rauschtrank, o König.
Unter den Menschen ist er als *surā* bekannt, o Göttergleicher.
Derjenige, der sich nicht auf die Seite der Tugend stellt,
der soll sich daran machen, ihn zu kaufen!

| *mi yi bdag po chaṅ 'di de 'dra yaṅ* |
| *'jig rten na ni lha źes rab tu grags* |
| *yon tan la ni gaṅ dag mi dga' ba* |
| *de dag chaṅ 'di ño la 'bad par gyis* | [ĀJMT 17.26]

[49] *idaṃ* N = K, *imaṃ* T; (*chaṅ*) *'di* ĀJMT. Da *idaṃ* auf *madyam*, n., zu beziehen ist, stellt *idaṃ* den korrekten Akk. Sg. dar. K ist mit N beizubehalten.

a: *chaṅ 'di de 'dra yaṅ* GNQ, *chaṅ ni 'di 'dra yaṅ* D.
b: *'jig rten na ni* DGQ, *'jig rten na ni na* N. – (*surābha* wegen metrisch bedingter Platzknappheit ohne Entsprechung in ĀJMT. In diesem Fall lassen die Übersetzer den Vokativ wegfallen, da dieser für das Erfassen des Inhalts am unbedeutendsten ist.)
d: (*chaṅ* wird sinnvollerweise nochmals wiederholt, obwohl in der Vorlage kein zweites *madyam* steht.) – *ño* GNQ, *ños* D.

Diese Strophe hat keine Parallele in PL, möglicherweise deshalb, weil sie an die vom König Sarvamitra in ĀJM 17.11b gestellte Frage anschließt, womit jener Krug gefüllt sei (*pūrṇaḥ kasya ghaṭo nv ayam*), und somit ebensowenig wie die erste Strophe dieser ironischen Anpreisung des Alkohols (ĀJM 17.12) in den Kontext des vierten Abschnittes des „Briefes an den Sohn" paßt.

Stattdessen finden sich in PL 4 zwei Strophen ohne Parallele in der ĀJM und in Jāt 512. Anschließend an PL 4.12abc // ĀJM 17.25abc, wo vom Töten die Rede ist, werden in PL 4.12d und 4.13 die übrigen neun *akuśalakarmapathāni* aufgezählt, die man unter dem Einfluß von Alkohol begeht.[50] PL 4.14 warnt vor der Zugrunderichtung der drei *śikṣāḥ* (*śīla, samādhi, prajñā*), des Edlen Achtfachen Pfades und der fünf *indriyāṇi* oder *balāni* durch den Alkohol.[51]

ĀJM 17.27 // PL 4.15

niṣevya yad duścaritaprasaktāḥ
patanti bhīmān narakaprapātān |
tiryaggatiṃ pretadaridratāṃ ca
ko nāma tad draṣṭum api vyavasyet || **27** || (Upajāti)

27. Die sich ihm widmen, hängen einem schlechten Wandel an
und werden in die schrecklichen Abgründe der Hölle stürzen,
in die Existenz als Tier oder die Armseligkeit der Hungergespenster.
Wer also könnte sich dazu entschließen, es auch nur anzusehen?

| *gaṅ źig bsten na ṅan pa⟨r⟩ spyod par 'gyur* |
| *rab tu 'jigs pa'i sems can dmyal bar ltuṅ* |
| *dud 'gro'i gnas daṅ yi dwags dbul bar 'gyur* |
| *mthoṅ bar 'dod pa'aṅ de ni su źig yod* | [ĀJMT 17.27]

a: *bsten* DGQ, *bstan* N. – *ṅan par* e. c. (cf. ***ṅan pa spyod par 'gyur*** *źes bya ba ni lus kyi las la sogs pa rnam pa gsum ṅan par spyod par 'gyur ba'o* || ĀJMt(Dh), wo sich der Terminativ in der Erklärung findet. Vgl. auch *ṅan par spyod la chags pa* = *kukāryasaṅga* „das Haften an schlechten Taten" ĀJM 1.7.)

[50] Vgl. DIETZ 1984: 297 sowie 544.

[51] Näheres bei DIETZ 1984: 297 sowie 543, 549f. und 551.

b: *pa'i* GNQ, *pas* D.
c: *dwags* D, *dags* GNQ. - *dbul gyur pa* D, *dbul 'gyur ba* GNQ, *dbul bar 'gyur* ĀJMt(Dh). (Mit *'gyur* wird das Prädikat *patanti* aus ĀJM 17.27b nochmals wiedergegeben.)
d: *pa'aṅ* GNQ, *pa* D.

| *de 'thuṅs sdig* ***spyod*** *rnams ni lus źig nas* |
| ***rab tu*** *bzod dka'i* ***sems can dmyal bar ltuṅ*** |
| ***yi dags dud 'gro*** *rnams kyaṅ smyon par* ***'gyur*** |
| *sdug bsṅal rtsa ba de ni btuṅ mi bya* | [PLT 4.15]

a: *źig* CDN, *śig* Q.
c: *dags* CNQ, *dwags* D. - *kyaṅ* CD, *daṅ* NQ.

„[15] Die Sündigen, die diesen [Alkohol] trinken, fallen nach der Zerstörung ihrer Körper in die *Hölle*, die überaus schwer zu ertragen ist, [oder] sie werden auch als *Hungergeister* und *Tiere* zu Tollen. Man darf diesen [Alkohol, der] die Wurzel des Leids [ist], nicht trinken."

Bemerkungen zu den tibetischen Versionen:

a: *de 'thuṅs* PLT gegenüber *gaṅ źig bsten na* [= *niṣevya yad*] ĀJMT; *sdig spyod rnams ni* PLT gegenüber *ṅan pa⟨r⟩ spyod par 'gyur* [= *duścaritaprasaktāḥ*] ĀJMT; *lus źig nas* nur in PLT.
b: *rab tu bzod dka'i* PLT, inhaltlich nicht weit entfernt von *rab tu 'jigs pa'i* [= *bhīmān*] ĀJMT.
c: Von ĀJMT geringfügig abweichende Konstruktion in PLT: Hungergespenster und Tiere in umgekehrter Reihenfolge, auf beides zu beziehendes *rnams kyaṅ* PLT gegenüber *gnas daṅ* [= °*gatiṃ* (...) *ca*] ĀJMT; *smyon par* PLT gegenüber *dbul bar* [= °*daridratāṃ*] ĀJMT.

ĀJM 17.28-29 ohne Parallele in PL

laghur api ca vipāko madyapānasya yaḥ syān
manujagatigatānāṃ śīladṛṣṭīḥ sa hanti |
jvalitadahanaraudre yena bhūyo 'py avīcau
***nivasati pitṛloke hīnatiryakṣu caiva* || 28 ||** (Mālinī)

28. Und mag sie noch so gering sein, die Auswirkung des Trinkens von Alkohol
zerstört die Sittlichkeit und den Verstand derer,
die sich in menschlicher Existenz befinden.
Schlimmer noch, man wird seinen Aufenthaltsort in der Avīci-Hölle nehmen,
die schrecklich ist wegen ihres flammenden Feuers,
in der Welt der Geister[52] oder auch unter den armseligen Tieren.

[52] *pitṛ*° steht hier im Sinne von „Geister der Vorfahren, Manen".

| *chaṅ de ñuṅ ṅu 'thuṅs kyaṅ rnam par smin pa ni* |
| *mi yi gnas su skyes kyaṅ tshul khrims lta ba ñams* |
| *gaṅ gis phyis kyaṅ mnar me⟨d⟩ 'bar bas sreg par 'gro* |
| *yi dwags yul daṅ dud 'gro dman par gnas par 'gyur* | [ĀJMT 17.28]

a: (In ĀJMT ist *laghur* also nicht auf *vipāko*, sondern auf *madyapānasya* bezogen, wodurch sich inhaltlich allerdings kein großer Unterschied ergibt.)
c: *phyis* GNQ, *phyogs* D. – *mnar me* DGNQ. – *sreg* GNQ, *bsreg* D. – (Die Lesung *me* statt *med* läßt sich leicht als eine vom unmittelbar folgenden *'bar bas* beeinflußte Verschreibung erklären. Nach dem Tibetischen wäre *mnar me⟨d⟩ 'bar bas sreg par 'gro* also folgendermaßen zu übersetzen: „man geht in die Avīci[-Hölle] ein, die [einen] mit [ihren] Flammen (bzw.: dadurch, daß sie flammt,) verbrennt". Dann wäre anzunehmen, daß °*raudre* wegen der metrisch bedingten Platzknappheit unübersetzt blieb.
Sollte *me* tatsächlich richtig sein, müßte man von einer Wiedergabe **mnar me** (= „Feuer der Qual"?) für *avīci-* ausgehen, was aber angesichts der nach Mvy 4926 festgelegten und mehrfach belegten Wendung *mnar med* = *avīci-* unmöglich erscheint, in welcher *med* skr. *a*° entspricht. Andererseits kann man *me* wohl kaum als Äquivalent zu °*dahana*° auffassen, weil es im Tibetischen an metrisch schwacher Position steht; außerdem ergäbe sich dann die sehr unwahrscheinliche weitere Zuordnung *mnar* = *avīci* und *sreg par* = °*raudre*.
Mit einer weiteren Konjektur im Tibetischen ließe sich die Stelle noch auf andere Weise lösen: ginge man von *mnar me⟨d⟩ 'bar bas *drag por** (oder **drags por**) aus, hätte man mit **drag por** ein Äquivalent zu °*raudre*, während *'bar bas* verkürzt für *jvalitadahana*° stünde.)
d: *dwags* D, *dags* GNQ. – *gnas par* D, *gnas par* om. GNQ.

śīlaṃ nimīlayati hanti yaśaḥ prasahya
lajjāṃ nirasyati matiṃ malinīkaroti |
yan nāma pītam upahanti guṇāṃś ca tāṃs tāṃs
tat pātum arhasi katham nṛpa madyam adya || 29 || (Vasantatilaka)

29. Wie kannst du dir nun weiterhin erlauben, jenes Getränk zu trinken,
das die Tugendhaftigkeit verschwinden läßt,
den guten Ruf gewaltsam zerstört,
die Schamhaftigkeit verwirft, den Geist verfinstert,[53]
das also sämtliche Tugenden zunichte macht, o König?

| *tshul khrims ñams par 'gyur źiṅ gtam ṅan mṅon sum 'byuṅ* |
| *ṅo tsha med ciṅ blo gros dri ma can du 'gyur* |
| *gaṅ źig 'thuṅs na yon tan de daṅ de dag ñams* |
| *de bas rgyal po khyod kyis chaṅ btuṅ ga la rigs* | [ĀJMT 17.29]

[53] Bzw. „befleckt".

a: *mṅon sum* D, *mṅon du* GNQ. – (*gtam ṅan mṅon sum 'byuṅ* ist keine wörtliche Wiedergabe von *hanti yaśaḥ prasahya*, jedoch inhaltlich vertretbar: „schlechter Ruf kommt öffentlich (bzw. mit Macht) auf". Zu *mṅon sum* als Wiedergabe von skr. *prasahya* vgl. *mṅon sum phrogs gyur na* für skr. *prasahyāpahared yadā* ĀJM 21.9.
c: *de dag ñams* GNQ, *de ñams pa* D.
d: *kyis* D, *kyi* GNQ. – *btuṅ* GNQ, *'thuṅ* D.

Mit dieser Strophe endet die ebenso ironische wie mahnende Rede des Bodhisattva, mit der er erreicht, daß der König Sarvamitra mitsamt seinen Untertanen dem Alkoholgenuß entsagt.

Statt dieser beiden Abschlußstrophen bietet der PL fünf anderslautende Strophen, nämlich PL 4.16–20.[54] Eine davon, nämlich PL 4.19, wurde von DIETZ als Zitat von RĀ 2.41 identifiziert.[55] In der Schlußstrophe greift Sajjana offensichtlich doch noch einmal auf die ĀJM zurück, denn die erste Strophenhälfte von PL 4.20 ist eine Parallele zur zweiten Strophenhälfte von ĀJM 17.32, während in Jāt 512 keine direkte Parallele vorhanden ist.[56]

ĀJM 17.32 // PL 4.20

artho 'sti na grāmavarādinā me
***surādhipaṃ mām avagaccha*[57] *rājan* |**
saṃpūjanīyas tu hitasya vaktā
***vākpragraheṇa*[58] *pratipanmayena* || 32 ||** (Upajāti)

32. Ich brauche keine ausgezeichneten Dörfer und derlei.
Wisse, daß ich der Götterkönig bin, o König!
Der Spender heilsamen Rats ist vielmehr dadurch zu verehren,
daß man seine Worte annimmt,
indem man sein Verhalten nach ihnen richtet.[59]

---

[54] Siehe DIETZ 1984: 296–301.

[55] Siehe DIETZ 1984: 299.

[56] Vgl. Jāt 512.31 (FAUSBØLL 1963: 20).

[57] *avagaccha* NT, „preferable", wie KHOROCHE 1987: 40, zu Recht vermerkt; *abhigaccha* K. Das inhaltlich wesentlich bessere *avagaccha* wird von den beiden alten Mss. NT gelesen und erfuhr die geläufige Wiedergabe *śes par byos* im Tibetischen.

[58] *vākpragrahena* N, *vāgpragraheṇa* T, *vākpragraheṇa* K mit der korrekten Schreibweise.

[59] Wörtlich: „... ist durch die in gutem Verhalten bestehende Annahme seiner Worte zu verehren". EDGERTON zieht übrigens die vorliegende ĀJM-Stelle heran, um diese Bedeutung von *pratipad* zu zeigen: „*by* (the kind of) *acceptance of his words which consists of behavior*, i. e. by not only assenting verbally but putting them into practise" (BHSD, s. v. *pratipad*).

| *yul gru mchog la sogs pa ṅa mi 'dod* |
| *lha dbaṅ ṅa yin rgyal pos śes par byos* |
| *phan par smra la mchod par bya ba ni* |
| *bsgo ba'i tshig bźin ñams su len pa yin* | [ĀJMT 17.32]

a: *sogs pa* GNQ, *sogs pa'aṅ* D.
b: *ṅa yin* D, *ṅa yin na* GNQ. – (In GNQ findet sich nach dem zweiten Pāda ein weiterer, überflüssiger Stollen, nämlich | *lha dbaṅ dpal yaṅ ṅa la dgos pa med* | „und auch die Herrlichkeit des Götterkönigs brauche ich nicht".)
c: *smra* GNQ, *smras* D.
d: (ĀJMT gibt die zweite Strophenhälfte etwas freier, doch inhaltlich angemessen wieder: „was die Ehrerweisung gegenüber jemandem angeht, der Heilsames sagt, so handelt es sich darum, [es] den [von ihm] erteilten Worten gemäß zu verinnerlichen".)

| ***phan par smra*** *ba* ***mchod pa ni*** |
| ***bsgo ba*** *śin tu sgrub* ***pa yin*** |
| *bu khyod ṅa la mchod 'dod na* |
| *gdams pa* ***bźin*** *du rjes su sgrubs* | [PLT 4.20]

d: *rjes su* CDQ, *rjesu* N. - *sgrubs* CD, *bsgrubs* NQ.

„[20] Die Verehrung für den heilsam Redenden [besteht in] der vollständigen Ausführung des durch die Unterweisung Angeratenen. Wenn du, [mein] Sohn, mich zu verehren wünschst, mußt du [meinem] Rat entsprechend handeln."

Schließlich endet der vierte Abschnitt von PLT mit den Worten *chaṅ la dga' ba spaṅ ba'o* || „Die Freude am Alkohol ist aufzugeben". Vgl. hierzu *apāsya tasmān madirā-prasaṅgaṃ* ĀJM 17.33c, auf Tibetisch mit *de bas chaṅ la chags pa rab spoṅs la* wiedergegeben.

BIBLIOGRAPHIE

BASU, Ratna
1989 *Eine literatur-kritische Studie zu Āryaśūras Jātakamālā zusammen mit einer kritischen Edition der anonymen Jātakamālāṭīkā und einer kritischen Edition der Jātakamālāpañjikā des Vīryasiṃha.* Bonn 1989. [Dissertationsdruck.]

BÖHTLINGK, Otto
pw *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung.* Bearbeitet von Otto Böhtlingk. Theile 1–7. St. Petersburg 1879–1889.

DAS, Sarat Chandra
SCD *A Tibetan English Dictionary with Sanskrit Synonyms.* By Sarat Chandra Das. Revised and Edited [...] by Graham Sandberg and A. William Heyde. Calcutta 1902.

DIETZ, Siglinde
1984 *Die buddhistische Briefliteratur Indiens.* Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert von Siglinde Dietz. Wiesbaden 1984. (Asiatische Forschungen. 84).

EDGERTON, Franklin

BHSD *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary.* By Franklin Edgerton. Volume II: Dictionary. New Haven 1953.

FAUSBØLL, Viggo

1963 *The Jātaka together with its Commentary being tales of the anterior births of Gotama Buddha.* For the first time edited in the original Pāli by V. Fausbøll. Vol. 5. London 1963. (Repr. First publ. 1891).

GAWROŃSKI, Andrzej

1919 *Studies about the Sanskrit Buddhist Literature.* Kraków 1919.

HAHN, Michael

1994 *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache.* Sechste, überarbeitete und neugesetzte Auflage. Von Michael Hahn. Swisttal-Odendorf 1994 [[1]1971]. (Indica et Tibetica. 10).

HANISCH, Albrecht

2000 *Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1-15 von Āryaśūras Jātakamālā.* Marburg 2000. [Unveröffentlichte Dissertationsschrift.]

JÄSCHKE, Heinrich August

Jä *A Tibetan-English Dictionary.* With Special Reference to the Prevailing Dialects. To which is Added an English-Tibetan Vocabulary. By H. A. Jäschke. London 1881.

KASHYAP, Jagdiṣh

1959 *The Jātaka (Part I).* [Khuddakanikāya Vol. III. Part I]. General Editor Bhikkhu J. Kashyap. Nālandā 1959. (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series).

KERN, Hendrik

1891 *The Jātaka-mālā or Bodhisattvāvadāna-mālā by Āryaçūra,* edited by Hendrik Kern. London, Leipsic 1891. (Harvard Oriental Series. 1).

KHOROCHE, Peter

1987 *Towards a New edition of Ārya-Śūra's Jātakamālā.* Bonn 1987. (Indica et Tibetica. 12).

Mahāvyutpatti

Mvy *A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti.* Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. [Hrsg. von Yumiko Ishihama und Yoichi Fukuda]. [Tōkyō] 1989. (Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, Vol. 1).

SPEIJER, Jacob Samuel

1895 *The Gātakamālā or Garland of Birth-Stories by Ārya* Sūra. Translated from the Sanskrit by J. S. Speyer. London 1895. (The Sacred Books of the Buddhists. 1).

STERNBACH, Ludwik

1965 *Supplement to O. Böhtlingk's Indische Sprüche.* By Ludwik Sternbach. Wiesbaden 1965. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XXXVII, 2).

1976 Rezension von: *The Indian Nītiśāstras in Tibet.* By Suniti Kumar PATHAK. Delhi 1974. In: *Journal of the American Oriental Society,* Volume 96. New Haven 1976, S. 318-322.

SUMATIRATNA

SMR *Bod hor kyi brda yig miṅ tshig don gsum gsal bar byed pa'i mun sel sgron me.* 2 Bde. Ulan Bator 1959. (Corpus scriptorum mongolorum, Tomus VI, VII).

VAIDYA, Paraśurāma Lakṣmaṇa

1959 *Jātaka=mālā by Ārya Śūra.* Edited by P. L. Vaidya. Darbhanga 1959. (Buddhist Sanskrit Texts. 21).

ZHĀNG, Yìsūn

ZHD *Bod rgya tshig mdzod chen mo.* Záng-Hàn Dàcídiǎn. [Hrsg.:] Zhāng Yísūn. Vol. 1-3. Bèijīng 1985.

Bibliographie zur *Bodhisattvāvadānakalpalatā* des Kṣemendra*

Signe KIRDE

Der kaschmirische Sanskrit-Dichter Kṣemendra (um 980–1066 n. Chr.) war ein äußerst vielseitiger und produktiver Autor des mittelalterlichen Indien, der etwa 36500 Strophen in verschiedenen literarischen Genres der Sanskrit-Literatur verfaßte. So wurde ich anläßlich einer Recherche über das Thema der Erotik in der klassischen indischen Literatur durch Johann Jakob MEYERs Übersetzung der *Samayamātṛkā*, einer Satire des Kṣemendra über das Kurtisanenwesen, auf ihn aufmerksam. Allerdings begann ich erst während der kursorischen Lektüre im Marburger Indologischen Seminar anhand ausgewählter Texte der *Bodhisattvāvadānakalpalatā*[1] (BAK), der „Wunscherfüllenden Ranke der Großtaten des Bodhisattva", einer Sammlung von 108 buddhistischen Legenden, und des *Deśopadeśa*, mich mit Leben und Werk des Dichters Kṣemendra zu beschäftigen.

Kṣemendra verfaßte mit der etwa 7240 Strophen umfassenden BAK eine Sammlung, die heute 108 buddhistische Legenden enthält und damit die umfangreichste ihrer Art ist. In ihr werden bekannte und populäre Geschichten, die die Vollkommenheiten des Buddha und der Bodhisattvas illustrieren, in einer gefälligen Form einem größtenteils nicht-buddhistischen Publikum erzählt. Kṣemendra selbst hat nur 107 Legenden gestaltet, die 108. Geschichte verfaßte sein Sohn Somendra und ergänzte sie durch eine Einleitung, in die auch ein Inhaltsverzeichnis und einige biographische Details über seinen Vater eingebunden sind.

---

* Die Idee zu einer bibliographischen Arbeit über Kṣemendra ist nach den anregenden Gesprächen mit Prof. Michael Hahn und Herrn Shōgo Iwai (jetzt Tokyo) anläßlich zweier Seminare in Marburg 1998 und 1999 entstanden, in denen wir Texte des Kṣemendra lasen.

Bei der Beschaffung von Literatur waren mir besonders Dr. Karl-Heinz Golzio und Peter Wyzlic, M.A., vom Indologischen Seminar Bonn mit Rat und Tat behilflich. Mein Dank gilt auch den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek Tübingen, Herrn Michael Kroll (Oberhausen), Prof. Herman Tieken (Leiden) und Prof. Marek Mejor (Warschau). Für hilfreiche Ergänzungen und Kritik bin ich Prof. Michael Hahn, Dr. Roland Steiner und Dragomir Dimitrov, M.A., sehr dankbar. Für einige Korrekturen und Ergänzungen der japanischen Beiträge möchte ich ganz herzlich Dr. Mitsuyo Demoto danken. Für alle verbliebenen Mängel bin selbstverständlich allein ich verantwortlich.

[1] Die *Bodhisattvāvadānakalpalatā* wird oft unter dem kürzeren Werktitel *Avadānakalpalatā* angeführt. Kṣemendra selbst verwendet in seinem Lehrbuch für angehende Dichter, der *Aucityavicāracarcā*, die leicht abweichenden Titel: *Bauddhāvadānakalpalatā* (ad 18), *Bauddhāvadānalatikā* (ad 30) und *Bauddhāvadānalatā* (ad 38); vgl. *Minor Works of Kṣemendra*. Edited by E. V. V. Rāghavāchārya and D. G. Padhye. Hyderabad 1961, S. 31, 51 und 60.

Der Sanskrittext zusammen mit der tibetischen Übersetzung der BAK wurde zum ersten Mal von DAS/VIDYĀBHŪṢAṆA im Zeitraum von 1888 bis 1913 in Kalkutta herausgegeben. Danach erschien eine Fülle von philologischen und literaturwissenschaftlichen Publikationen, die sich in unterschiedlicher Art und Weise mit Kṣemendras Werk beschäftigten. Die nun folgende Bibliographie soll dazu dienen, einen Überblick über diese diversen Veröffentlichungen zu vermitteln.

Die Bibliographie enthält die Einträge in chronologischer Reihenfolge. Ergänzungen und Hinweise von mir werden in eckigen Klammern [ ] aufgeführt. Zur besseren Übersichtlichkeit werden diese Einträge in vier Gruppen unterteilt, wobei Titel unter mehreren Gesichtspunkten erscheinen können:

1. Manuskripte	Kataloge, Bibliographien und literaturwissenschaftliche Arbeiten über Textzeugen und die Editionsgeschichte.
2. Editionen	Editionen der Primärquelle, d. h. Kṣemendras BAK.
3. Übersetzungen	Übersetzungen in ausgewählten Sprachen.[2]
4. Sekundärliteratur	Sekundärwerke sowie künstlerische Darstellungen der BAK.

Die Kurzbewertungen in Form von Sigla geben Aufschluß darüber, welche Aspekte in der Sekundärliteratur behandelt werden. Das Sigel **A** bezeichnet eine Untersuchung zu einer bestimmten Legende und ihrer Überlieferung. Das Sigel **E** verweist auf Arbeiten, die schwerpunktmäßig überlieferungs- oder editionsgeschichtliche Fragen zum Textkorpus der BAK behandeln. Werke mit dem Sigel **L** beschäftigen sich mit literaturwissenschaftlichen Aspekten zum Genre der buddhistischen Erzählliteratur. Die Sigla **D G N** bezeichnen parallele Versionen aus dem *Divyāvadāna* (**D**), den Gilgit-Fragmenten (**G**) bzw. Quellen, die nicht der buddhistischen Literatur entstammen (**N**). Die Sigla **K M P** verweisen auf künstlerische Darstellungen (**K**), metrische Nachdichtungen (**M**) und Prosafassungen der BAK (**P**). Die Sigla **C S T** bezeichnen die Sprachen Chinesisch (**C**), Sanskrit (**S**) und Tibetisch (**T**). Das Sigel **Z** bezeichnet Werke, die Zitate aus der BAK enthalten. Mit einem Sternchen * gekennzeichnete Titel lagen mir nicht vor. In diesem Zusammenhang möchte ich insbesondere auf zwei Publikationen verweisen, deren Literaturverzeichnisse ausführliche bibliographische Angaben zur BAK enthalten und bei der Erstellung der vorliegenden Bibliographie berücksichtigt wurden, nämlich ROTHENBERG 1990 [1.17] und MEJOR 1992 [2.10].

---

[2] Die BAK ist bisher noch nicht vollständig in eine europäische Sprache übersetzt worden. In Kalkutta wurde eine Reihe von englischen Übersetzungen und Nacherzählungen geschaffen, die ab 1893 im *Journal of the Buddhist Text Society of India* erschienen. Das *Journal of the Buddhist Text Society of India* (Vol. I-IV) wechselte seinen Titel mehrmals in *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* (Vol. I-II), *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* (Vol. V-VI) und *Journal of the Buddhist Text and Research Society* (Vol. VII).

1. MANUSKRIPTE

1.1 HUNTER, William Wilson (1881)
**Catalogue of Sanskrit Manuscripts collected in Nepal, and presented to various Libraries and learned Societies by Brian Houghton Hodgson.* London 1881. S. 17-22.

1.2 MITRA, Rājendralāla (1882)
The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. By Rajendralala Mitra. Calcutta 1882 [Nachdruck: Calcutta 1971]. S. 56-76.

1.3 BENDALL, Cecil (1883)
Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge, with Introductory Notices and Illustrations of the Palæography and Chronology of Nepal and Bengal. By Cecil Bendall. Cambridge 1883. S. 18-20, S. 41-43, Add. 913, Add. 1306.

1.4 LÉVI, Sylvain (1885)
„La Bṛhatkathāmañjarī“, in: *Journal Asiatique.* s. 8, t. 6. Paris 1885, S. 398-399.

1.5 AUFRECHT, Theodor (1891)
Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. By Theodor Aufrecht. Leipzig 1891. S. 135.

1.6 DAS, Sarat Chandra (1893)
*„Proceedings of the Society”, in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India.* I. 2 (1893), S. 3-9 [zitiert nach 1.17, S. 281].

1.7 CABATON, Antoine (1907)
**Catalogue Sommaire des Manuscrits Sanscrits et Palis, Bibliothèque Nationale, Premier Fascicule, Manuscrits Sanscrits.* Paris 1907.

1.8 CORDIER, Palmyr (1915)
Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale. Par P. Cordier. Troisième partie. Index du Bstan-ḥgyur. (Tibétain 180-332). Paris 1915. S. 420.

1.9 FILLIOZAT, Jean (1941)
Catalogue du Fonds Sanscrit. Fasc. I, Nr. 1-165. Paris 1941. (Bibliothèque Nationale. Departement des Manuscripts). S. 4-5, Nr. 8.

1.10 LAMOTTE, Étienne (1949)
Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra). Par Étienne Lamotte. Tome II, Chapitres XVI-XXX. Louvain 1949. S. 716-717, Fn. 1.

1.11 KANAKURA, Yensho et al. (1953)
A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism. Edited by Yensho Kanakura, Ryujo Yamada, Tokan Tada and Hakuyu Hadano. Sendai 1953. S. 521, Nr. 7034.

1.12 RAGHAVAN, Veṅkaṭarāma (1969)
New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors. Editor: V. Raghavan. Associate Editor: K. Kunjunni Raja. Volume Five. Madras 1969. S. 168.

1.13 DE JONG, Jan Willem (1979)
Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā. (Pallavas 42-108). [By] J. W. de Jong. Tokyo 1979. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series II). S. 3-7 [303 S.].

1.13.1 Rezension: WILLIAMS, Paul M., in: *The Journal of the Royal Asiatic Society.* London 1981. S. 91-92.

1.13.2 Rezension: KVAERNE, Per, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.* Band XXVIII. Wien 1984, S. 227-228.

1.14 TAKAOKA Hidenobu (1981)
**A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal.* Vol. I. [Nagoya], Buddhist Library 1981. S. 31, Nr. C15 [zitiert nach 1.17, S. 278].

1.15 NISHIOKA, Shoshū (1981)
*„Index to the Catalogue Section of Bu-ston's 'History of Buddhism'", in: *Annual Report of the Institute for the Study of Cultural Exchange.* University of Tokyo, no. 5 (1981), S. 63. [zitiert nach 1.17, S. 26, 280]

1.16 TARTHANG TULKU (1983)
**Guide to the Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur/bsTan-'gyur*, ed. and prod. Tarthang Tulku, vol. II, [pt. I.] (Berkeley, Dharma Publishing 1983), S. 502. [zitiert nach 1.17, S. 26, Fn. 116]

1.17 ROTHENBERG, Bonnie Lynne (1990)
Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā: A Textcritical Edition and Translation of Chapters One to Five. By Bonnie Lynne Rothenberg. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Buddhist Studies). University of Wisconsin-Madison 1990. S. 23-35 [289 S.; Nachdruck: New Delhi 1994, 256 S.].

1.18 „Studia nad Kszemendra (I): - Bodhisattvâvadāna-kalpalatā - buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy", in: *Studia Indologiczne.* Tom I (94). Warszawa 1994, S. 84-105.

1.18.1 Rezension: STOLARSKA, Ganga, in: *Bulletin d'Études Indiennes*, Nos. 11-12. Paris 1993-94, S. 419.

1.19 ROTHENBERG, Bonnie Lynne (1996)
„Sanskrit Manuscripts and Editions of Kṣemendra's *Bodhisattvāvadānakalpalatā*", in: *Amṛtamandākinī. G. P. Palsule Felicitation Volume.* Edited by Saroja Bhāṭe, Āśā Gurjar and Maṇḍa Pisolakar. Puṇe 1996. (Abhayakumār Gaṅgādhar Pāṭhak). S. 213-216.

2. EDITIONEN

2.1 DAS, Sarat Chandra/VIDYĀBHŪṢAṆA, Hari Mohan (1888-1913)
Avadána Kalpalatá [später: *Bodhi Sattvāvadāna Kalpalatā*]. A Collection of Legendary Stories about the Bodhisattvas by Kshemendra. With its Tibetan Version Called *R*tog*s br*jod *d*pag *b*sam *h*khri Śiṅ by Śoṅton Lochâva and Paṇḍita Lakshmíkara. [Vol. II: A Buddhist Sanskrit Work on the Exploits and Glories of Buddha by Kṣemendra. With its Tibetan Version.]. Now first edited from a xylograph of Lhasa and Sanskrit Manuscripts of Nepal by Sarat Chandra Dás and Hari Mohan Vidyábhúshaṇa [Vol. II: and Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa]. Vol. I. Calcutta 1888. Vol. II. Calcutta 1913. (Bibliotheca Indica. New Series, Nos. 777, 826, 848, 860, 886, 1168, 1257, 1262, 1295, 1310 and 1354). XI, XLII, 1171 S., 1093 S.

2.2 BOSCH, Frederik David Kan (1914)
De legende van Jīmūtavāhana in de Sanskrit-Litteratuur. Leiden 1914. [Proefschrift]. S. 115-137. [BAK 108]

2.3 DAS, Sarat Chandra/VIDYĀBHŪṢAṆA, Hari Mohan (1940-62)
**Avadānakalpalatā, a Collection of legendary Stories about the bodhisattvas by Kṣemendra with its Tibetan Version called Rtogs brjod dpag bsam hkhri śiṅ by Śoṅton Lochāva and Paṇḍita Lakshmīkara.* Calcutta 1940-1962. [Nachdruck, Lieferungen 6-13 des ersten Bandes und 6-11 des zweiten Bandes erschienen 1962 in zweiter Auflage].

2.4 VAIDYA, Paraśurāma Lakṣmaṇa (1959)
Avadāna=Kalpalatā of Kṣemendra. Edited by P. L. Vaidya. 2 Volumes. Darbhanga 1959. (Buddhist Sanskrit Texts. No. 22-23). XVI, 599 S. [2. Auflage hrsg. von P. L. Vaidya und Sridhar Tripathi, Darbhanga 1989].

2.5 IWAMOTO, Yutaka (1968)
Sumāgadhāvadāna. Neubearbeitet herausgegeben von Yutaka Iwamoto. Kyoto, Hōzōkan 1968. (Studien zur buddhistischen Erzählliteratur 2). S. 89-100.

2.6 DE JONG, Jan Willem (1979)
„The Sanskrit Text of the Ṣaḍdantāvadāna“, in: *Indologica Taurinensia*. Volume VII. Torino 1979, S. 281-297.

2.7 DE JONG, Jan Willem (1979) - siehe 1.13

2.8 ROTHENBERG, Bonnie Lynne (1990) - siehe 1.17

2.9 MEJOR, Marek (1991)
„The Chapter on "Dependent Origination" in Kṣemendra's Bodhisattvāvadāna-kalpalatā“, in: *Berliner Indologische Studien*. Band 6. Reinbek 1991. S. 49-60. [BAK 75].

2.10 MEJOR, Marek (1992)
Kṣemendra's Bodhisattvâvadānakalpalatā. Studies and Materials. [By] Marek Mejor. Tokyo 1992. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series VIII). [BAK 75].

2.10.1 Rezension: HAHN, Michael, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. Band XXXIX. Wien 1995, S. 249-252.

2.11 DE JONG, Jan Willem (1996)
„Notes on the Text of the Bodhisattvāvadānakalpalatā. Pallavas 7-9 and 11-41“, in: *Hokke Bunka Kenkyū* 22. Tokyo 1996, S. 1-93.

2.12 DE JONG, Jan Willem (1996)
„Notes on the text of the Bodhisattvāvadānakalpalatā. Pallava 6: Badarīdvīpa-yātrāvadāna“, in: *Festschrift Dieter Schlingloff*. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm. Reinbek 1996, S. 137-148.

2.13 HAHN, Michael (1997)
„Kṣemendras *Garbhāvakrāntyavadāna* (Sanskrittexte aus dem tibetischen Tanjur II)“, in: *Journal of the European Āyurvedic Society*. Volume 5. Reinbek 1997, S. 82-112. [BAK 10].

2.14 DE JONG, Jan Willem (1997)
„Notes on the Text of the Pallavas 1-5 of the *Bodhisattvāvadānakalpalatā*“, in: *Bauddhavidyāsudhākaraḥ*. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday. Edited by Petra Kieffer-Pülz und Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf 1997, S. 347-360. (Indica et Tibetica, Band 30).

3. ÜBERSETZUNGEN

3.1. VIDYABHŪṢAṆA, Hari Mohan (1892)
*„The Buddhist Bhava Chakra (Cycle of Existence)", in: *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, März 1892. S. 98-101. [zitiert nach 4.17, Nr. 13822; englische Übersetzung der BAK 75].

3.2 DAS, Sarat Chandra (1890-94)
Appendix to Pag-sam ṭhi śiṅ. Now first edited by Sarat Chandra Dás. Fascicles 1-4. Calcutta 1890-1894. (Bibliotheca Indica 130, New Series, Nos. 776, 788, 815, 845). [**P T**].

3.3 DUTT, Romesh Chunder (1893)
*„Muktálatá. Translated from Kshemendrás (!) Kalpalatá Pallava, VII", in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* I. 1. Calcutta 1893, S. 64-77. [zitiert nach 1.17, S. 273; englische Übersetzung der BAK 7].

3.4 DAS, Nobin Chandra (1893)
*„Ekasringa", in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* I. 2. Calcutta 1893, S. 1-12. [zitiert nach 1.17, S. 273; englische Übersetzung der BAK 65].

3.5 DE, Brajendra Nāth (1893)
*„The Story of King Maṇicûḍa. Translated from Kshemendra's Kalpalatá, Pallava III", in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* I. 3. Calcutta 1893. S. 27-39. [zitiert nach 1.17, S. 274; englische Übersetzung der BAK 3].

3.6 DAS, Nobin Chandra (1893)
„Rukmávatí", in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* I. 4. Calcutta 1893, S. 1-6. [englische Übersetzung der BAK 51].

3.7 SARASVATI, Annandā Prasād/SARASVATI, B. (1893)
*„The Ten Sufferings of Buddha. Translation of the 50th *Pallava* of Kshemendra's Kalpalatá", in: *Journal and Text of the Buddhist Society of India* I. 4. Calcutta 1893, S. 19-22. [zitiert nach 1.17, S. 276; englische Übersetzung der BAK 50].

3.8 SARASVATI, Annandā Prasād (1894)
*„Stúpa-avadána, (The 57th Pallava, Kalpalatá)", in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* II. 1. Calcutta 1894, S. 13-14. [zitiert nach 1.17, S. 275-276; englische Übersetzung der BAK 57].

3.9 DAS, Mahendra Lāl (1894)
*„Story of the Conversion of Gopála Nága. (Translated from the 56th pallava of Kshemendra's Avadána Kalpalatá)“, in: *Journal and Text of the Buddhist Society of India* II. 1. Calcutta 1894, S. 5-7. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 56].

3.10 DAS, Nobin Chandra (1894)
*„The Story of Jotishka. Translated from [the ninth chapter of] Kshemendra's Avadána Kalpalatá“, in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* II. 2. Calcutta 1894. S. 12-21. [zitiert nach 1.17, S. 274; englische Übersetzung der BAK 9, Strophen 1-74].

3.11 DAS, Nobin Chandra (1894)
*„The Sequel of the Story of Jyotishka“, in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* II. 3. Calcutta 1894, S. 20-23. [zitiert nach 1.17, S. 274; englische Übersetzung der BAK 9, Strophen 75-96].

3.12 ? (1894)
*„The Story of King Māndhātā“, in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society of India* II. 3. Calcutta 1894, S. 15-20. [zitiert nach 1.17, S. 274; englische Übersetzung der BAK 4].

3.13 BANERJIA, Satīśa Chandra (1895)
*„Buddha's Journey to Badaradvipa“, in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* III. 1. Calcutta 1895, S. 1-11. [zitiert nach 1.17, S. 272; englische Übersetzung der BAK 6].

3.14 DAS, Nobin Chandra (1895)
*„The Story of Sri-Gupta“, in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* III. 2. Calcutta 1895, S. 10-20. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 8].

3.15 DAS, Nobin Chandra (1895)
**Legends and Miracles of Buddha, Sakya Sinha*. Part I. Translated in the English verse from the Avadāna Kalpalatā of Bodhisattwas of the great Sanskrit poet Kshemendra. Calcutta 1895. 59 S. [zitiert nach 4.17, Nr. 2508; partielle Übersetzung der BAK 65, 51, 9, 8].

3.16 SINHA, Lachmi Narayan (1896)
*„The Story of Viruḍhaka (!), from [the 11th chapter of] the Avadana (!) Kalpalatā“, in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* IV. 1. Calcutta 1896, S. 5-12. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 12].

3.17 ? (1896)
*„The Story of Sundarī and Nanda“, in: *Journal of the Buddhist Text Society of India* IV. 3-4. Calcutta 1896, S. 20-28. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 11].

3.18 VIDYĀBHŪṢAṆA, Satīśa Candra (1897)
*„The Story of Hārītikā“, in: *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* V. 1. Calcutta 1897, S. 26-29. [zitiert nach 1.17, S. 274; englische Übersetzung der BAK 13].

3.19 DĀS, Bhūṣaṇa Candra (1897)
*„Story of Prātihārya“, in: *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* V. 3. Calcutta 1897, S. 17-20. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 14].

3.20 VIDYĀBHŪṢAṆA, Satīśa Candra (1898)
*„The Story of Mahākāçyapa“, in: *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* VI. 1-2. Calcutta 1898, S. 18-21. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 63].

3.21 BHATTACHARYA, Janaranjan (1898)
*„Story of Sudhana and Kinnarī“, in: *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* VI. 6. Calcutta 1898, S. 15-18. [zitiert nach 1.17, S. 275; englische Übersetzung der BAK 64].

3.22 VIDYĀBHŪṢAṆA, Hari Mohan (1900)
*„Pratītya-Samutpāda or Dependent Origination (*i.e.* the Buddhist Doctrine of Mutual Dependence)“, in: *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society*. Volume VII. 1. Calcutta 1900, S. 1-19. [zitiert nach 4.17, Nr. 13838; englische Übersetzung der BAK 75].

3.23 FRANCKE, August Hermann (1901)
Ekasringa. Prinz Einhorn aus dem Sanskrit des 65. Gesanges des Avadana Kalpalata des Kashmir-Dichters Kschemendra übersetzt von Hermann Francke. Leipzig 1901, 19 S. [Deutsche Übersetzung der BAK 65].

3.24 DAS, Sarat Chandra (1904)
*„Gautama Buddha's Visit to Baloksha or Baktria“, in: *Journal of the Buddhist Text and Research Society*. VII. 3. Calcutta 1904, S. 4-5. [zitiert nach 1.17, S. 273; englische Übersetzung der BAK 57].

3.25 DAS, Nobin Chandra (1906)
*„King Adin Punya, Illustrating the Triumph of Mercy Over the Sword“, in:

Journal of the Buddhist Text and Research Society. VII. 4. Calcutta 1906, S. 26-40. [zitiert nach 1.17, S. 273; englische Übersetzung der BAK 52].

3.26 JAIRAM, Sadashiva (1907)
**Bodhisattvavadanakalpalata pallava III. Manichudavadanam by Kshemendra.* With a Sanskrit Commentary named "*Subodhini*" and English translation by Sadashiva Jairam. Nagpur 1907. pp. ii, 6, ii, v. 112. 23. [British Library, 14070. ddd. 3]

3.27 DAS, Saraccandra Rai (1911)
**Bodhisattvābadāna Kalpalatā.* Calcutta 1319. [1911/12 n. Chr.]. (Bangīya-Sāhitya-Pariṣad-Granthāvalī 37). [Übersetzung ins Bengali].

3.28 BHATTACHARYA, Vidhushekhara (1939)
**Bhoṭaprakāśa.* A Tibetan Chrestomathy with Introduction, Skeleton Grammar, Notes, Texts and Vocabularies. Calcutta 1939. [BAK 60].

3.29 DAS, Sarat Chandra (1965)
**Tibetan Avadānas. Rtogs brjod dpag bsam 'khri śiṅ gi sñan tshig gi rgyan lhug par bkrol pa mthoṅ ba don ldan źes bya ba. Mdzad pa po chos rgyal dge ba'i dbaṅ pos le'u brgya daṅ bdun. Phyi ma le'u gcig sras zla ba'i dbaṅ pos mdzad pa.* [Delhi 1965].

3.30 DAS, Saraccandra (1981)
**Bodhisattvābadāna kalpalatā.* Anubād Saraccandra Dās. [Ed.] Bishnu Basu. Kalikātā: Lipikā, 1388 [1981]. 243 S. [zitiert nach 1.17, S. 272].

3.31 TENZIN, Pema (1989)
Muktalatavadanam of Ksemendra. Sanskrit text, Tibetan version with Hindi, English translations. Edited and translated by Pema Tenzin. Sarnath/Varanasi 1989. (Bibliotheca Indo-Tibetica Series - XVI). 136 S. [Hindi- und englische Übersetzung der BAK 7].

3.32 PETER, Friedrich A. (1989)
**Five Tibetan Legends from the Avadana Kalpalata (chapters 29-33).* Rikon/Zürich 1989. (Opuscula Tibetana, Arbeiten aus dem Tibet-Institut Rikon-Zürich, Fasc. 20). [BAK 29-33].

3.33 ROTHENBERG, Bonnie Lynne (1990) - siehe 1.17

3.34 MEJOR, Marek (1991) - siehe 2.9

3.35 MEJOR, Marek (1992) - siehe 2.10

3.35.1 HAHN, Michael (1995) - siehe 2.10.1

3.36 BLACK, Deborah (1997)
Leaves of the Heaven Tree. The Great Compassion of the Buddha. By Padma chos 'phel. Translated by Deborah Black. Berkeley 1997. (Tibetan Translation Series). XII, 477 S.

3.37 HAHN, Michael (1997) - siehe 2.13

3.38 IWAI, Shōgo (1997) - siehe 4.56-4.58

3.39 BENSON, Anne et al. (2001)
La Liane magique. Les hauts faits du bodhisattva contés par le Bouddha pour expliquer la production interdépendante. Traduit du tibétain par le comité de traduction Padmakara. Saint-Léon-sur-Vézère 2001. 567 S.

4. SEKUNDÄRLITERATUR

4.1 BURNOUF, Eugène (1844)
Introduction a l'histoire du Buddhisme Indien (*sic*). Par E. Burnouf. Deuxième édition rigoureusement conforme a l'édition originale et précédée d'une notice de Barthélemy Saint-Hilaire sur les travaux de Eugène Burnouf. Paris 1876 [[1]1844]. (Bibliothèque orientale, volume III). S. 495.

4.2 MITRA, Rājendralāla (1882) - siehe 1.2, S. 299-300.

4.3 VIDYĀBHŪṢAṆA, Hari Mohan (1893)
*„A Short Note on Kshemendra's 'Avadána Kalpalatá'", in: *Journal and Text of the Buddhist Text Society* I. 3. Calcutta 1893, S. 40. [zitiert nach 1.17, S. 286].

4.4 POUSSIN, Louis de la Vallée (1894)
„Maṇicūḍāvadāna, as related in the fourth chapter of the Svayambhūpurāṇa [*Paris, dev.* 78]", in: *The Journal of the Royal Asiatic Society.* London 1894, S. 297- 319. [**A N.** BAK 3].

4.5 SPEIJER, Jacob Samuel (1895)
The Jâtakamâlâ or Garland of Birth-Stories of Ârya Sûra. Translated from the Sanskrit by J. S. Speyer. London 1895. S. XXIII. [**A Z**].

4.6 LÜDERS, Heinrich (1897)
Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga. Von Heinrich Lüders. Göttingen 1897. (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-histor. Klasse. 1897. Heft 1). 49 S. [**A N.** BAK 65].

4.7 TOKIWAI, Tsurumatsu Gyōyū (1898)
Studien zum Sumāgadhāvadāna. Einleitung zu einer mit Professor Leumann vorbereiteten Ausgabe nebst Uebersetzung der chinesischen Bearbeitungen. Darmstadt 1898. 63 S. [Straßburg: Dissertation]. [**A C S**. BAK 93].

4.7.1 Rezension: OLDENBURG, S., in *Zapiski Imperatorskoj Rossijskoj Akademij Nauk* 12 (1899). S. 163-167.

4.8 LÜDERS, Heinrich (1901)
Zur Sage von Ṛṣyaśṛṅga. Von Heinrich Lüders. Göttingen 1901. (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1901. Heft 1). 29 S. [**A C N**. BAK 65].

4.9 DAS, Sarat Chandra (1904)
„On the Recovery of Kshemendra's Avadāna Kalpalatā", in: *Journal of the Buddhist Text Society of India.* VII. 3. Calcutta 1904, S. 1-3. [zitiert nach 4.17, Nr. 2547].

4.10 BOSCH, Frederik David Kan (1914) - s. 2.2 [**A N S**. BAK 108].

4.11 WINTERNITZ, Moriz (1920)
Geschichte der indischen Litteratur. Von M. Winternitz. Zweiter Band: Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas. Leipzig 1920. S. 229.

4.12 NARIMAN, Gushtaspshah Kaikhushro (1919)
Literary History of Sanskrit Buddhism. (From Winternitz, Sylvain Lévi, Huber). [By] J. [d. h. G.] K. Nariman. Bombay 1919. S. 62-63. [Nachdruck: Delhi 1972].

4.13 DAYAL, Har (1932)
The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. London 1932. S. 183, 186, 213, 215, 220, 222-223, 240, 295, 313. [Nachdruck: 1975 und 1998. **L**].

4.14 ZINKGRÄF, Willi (1940)
Vom Divyâvadâna zur Avadâna-Kalpalatâ. Ein Beitrag zur Geschichte eines Avadâna von W. Zinkgräf. Heidelberg 1940. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 21. Heft). 127 S. [**A C D S T**. BAK 87].

4.15 TUCCI, Giuseppe (1949)
Tibetan Painted Scrolls. An artistic and symbolic illustration of 172 Tibetan paintings preceeded by a survey of the historical, artistic, literary and religious development of Tibetan culture. With an article of P. Pelliot on a Mongol edict, the translation of historical documents and an appendix on prebuddhistic ideas of Tibet. [Volume] II. Roma 1949. S. 437-534. [**K**].

4.16 GORDON, Antoinette (1959)
The Iconography of Tibetan Lamaism. (Revised Edition). By Antoinette K. Gordon. New York etc. 1959 [[1]1939], S. 109–110. [**K**].

4.17 HANAYAMA, Shinsho (1961)
Bibliography on Buddhism. Edited by the Commemoration Committee for Prof. Shinsho Hanayama's Sixty-first Birthday. Tokyo 1961. S. 154 ff., 525, 770-771.

4.18 SHUKLA, N. S. (1963)
*„The 'Avadānakalpalatā' of Kṣemendra", in: *Bulletin of the Institute of Post-Graduate (Evening Studies).* Delhi 1963. S. 46–50.

4.19 BONGARD-LEVIN, Grigorij Maksimovič/VOLKOVA, O. F. (1963)
Legenda o Kunale (Kuṇālāvadāna iz neopublikovannoj rukopisi Aśokāvadāna-mālā). Moskva 1963. 120 S. [**A D L**. BAK 59].

4.19.1 Rezension: DE JONG, Jan Willem, in: *Indo-Iranian Journal.* Volume VIII. The Hague 1964–65, S. 233–240.

4.20 LIENHARD, Siegfried (1963)
Maṇicūḍāvadānoddhṛta. A Buddhist Re-birth Story in the Nevārī-Language. [By] Siegfried Lienhard. Stockholm 1963. 106 S. [**A**. BAK 3].

4.20.1 Rezension: DE JONG, J. Willem, in: *Indo-Iranian Journal.* Volume IX. The Hague 1965–66, S. 74–75.

4.21 VOGEL, Jean Philippe (1964)
„Bosch' Thesis on the Legend of Jīmūtavāhana", in: *Hiraṇyagarbha.* A Series of Articles on the Archaeological Work and Studies of Prof. F. D. K. Bosch. Composed by his friends, his pupils, and his colleagues to which is added the address delivered by him at his retirement from the University of Leiden. London etc. 1964, S. 25–31. [**A N**. BAK 108].

4.22 IWAMOTO, Yutaka (1964)
„Die tibetische Version des Sumāgadhāvadāna", in: *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture.* Vol. 7. Tokyo 1964, S. 1–19. [**A T**. BAK 93].

4.23 JAINI, Padmanabh Shrivarman (1966)
*„The Story of Sudhana and Manoharā: an Analysis of the Texts and the Borobudur Reliefs", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Volume XXIX. London 1966, S. 533–558, besonders S. 541–545. [**A K**. BAK 64].

4.24 WEERARATNE, W. G. (1967)
„Avadāna-Kalpalatā", in: *Encyclopedia of Buddhism.* Edited by G. P. Malalasekera. Volume II, Fascicle 3. Colombo 1967. S. 398.

4.25 IWAMOTO, Yutaka (1967)
Bukkyō setsuwa kenkyū josetsu. [Einführung in das Studium der buddhistischen Erzählliteratur]. Kyōto 1967. (Bukkyō setsuwa kenkyū 1). [Studien zur buddhistischen Erzählliteratur]. 300 S., insb. S. 165-206. [Erweiterte Auflage: *Kaiteizōho Bukkyō setsuwa kenkyū josetsu.* Tōkyō 1979.] [**A C D L**].

4.25.1 Rezension: DE JONG, J. W., in: *Indo-Iranian Journal.* Volume XII. The Hague 1969-70, S. 52-60.

4.26 HANDURUKANDE, Ratna (1967)
Maṇicūḍāvadāna. Being a Translation and Edition and Lokānanda, a Transliteration and Synopsis. London 1967. (Sacred Books of the Buddhists, vol. 24). S. 147-188. [**A N S**].

4.26.1 Rezension: DE JONG, J. Willem, in: *Indo-Iranian Journal.* Volume XIII. The Hague 1972, S. 140-143.

4.27 IWAMOTO, Yutaka (1968)
Sumāgadhāvadāna. Neubearbeitet herausgegeben von Yutaka Iwamoto. Kyoto 1968. (Studien zur buddhistischen Erzählungsliteratur II). S. 89-100. [Verbesserte Neuauflage mit japanischer Übersetzung und altjapanischer Übertragung der chinesischen Fassungen erschien bei Kaimeishoin 1979. **A C S**. BAK 93].

4.28 NAUDOU, Jean (1968)
Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age. Par Jean Naudou. Paris 1968. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études - Tome LXVIII). S. 163-164, 211.

4.29 KHOSLA, Sarla (1972)
History of Buddhism in Kashmir. With a foreword by Karan Singh. New Delhi 1972. S. 129-133.

4.30 JIGDAG, Rinpung Ngawang (1976)
*„Dpag bsam 'khri shing gi bsdus don tshangs sras mgrin brgya sdebs pa'i ngag gi me long", in: *Poems on Bodhisattvāvadāna-Kalpalatā and Jātakamālā.* Dharamsala 1976, S. 1-41. [zitiert nach 1.17, S. 269; **M T**].

4.31 DE JONG, Jan Willem (1977)
„The *Bodhisattvāvadānakalpalatā* and the *Ṣaḍdantāvadāna*", in: *Buddhist Thought and Asian Civilization.* Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday. Edited by Leslie S. Kawamura and Keith Scott. Emeryville 1977, S. 27-38. Nachdruck in: *Buddhist Studies by J. W. de Jong.* Edited by Gregory Schopen. Berkeley 1979, S. 357-368. [**A E**].

4.32 RANI, Sharada (1977)
Buddhist Tales of Kashmir in Tibetan Woodcuts. (Narthang series of the woodcuts of Kṣemendra's Avadānakalpalatā). Edited by Sharada Rani. Delhi 1977. (Śata-Pitaka Series, Indo-Asian Literatures Nr. 232). [**K**].

4.33 SCHLINGLOFF, Dieter (1977)
„König Prabhāsa und der Elefant", in: *Indologica Taurinensia.* Volume V. Torino 1977, S. 139-152. [Nachdruck in: Dieter SCHLINGLOFF: *Studies in the Ajanta Paintings. Identifications and Interpretations.* [By] Dieter Schlingloff. Delhi 1988, S. 118-123. **A K**. BAK 1].

4.34 DAS GUPTA, Kabita (1978)
Viśvantarāvadāna. Eine buddhistische Legende.* Edition eines Textes auf Sanskrit und auf Tibetisch. Eingeleitet und übersetzt von Kabita Das Gupta. Berlin 1978. [Dissertation]. [A G S T**. BAK 24].

4.35 DE JONG, Jan Willem (1979) - siehe 1.13. [**E S T**].

4.36 MATSUMURA Hisashi (1980)
Four Avadānas from the Gilgit Manuscripts. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in The Australian National University. October 1980. By Hisashi Matsumura. Canberra 1980. 368 S. [**A G L S T**. BAK 4, 5, 23].

4.37 BEGUIN, Gilles (1980)
Forty one Thang-kas from the Collection of His Holiness the Dalai Lama.* Paris 1980. [K**].

4.38 PANGLUNG, Jampa Losang (1981)
Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya. Analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung. [Von] Jampa Losang Panglung. Tokyo 1981. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series III). S. 209-210. [**A L T**].

4.39 KLAUS, Konrad (1983)
Das Maitrakanyakāvadāna (Divyāvadāna 38). Sanskrittext und deutsche Übersetzung von Konrad Klaus. Bonn 1983. (Indica et Tibetica, Band 2). 108 S. [**A D S**. BAK 92].

4.40 HAHN, Michael (1985)
Der große Legendenkranz (Mahajjātakamālā). Eine mittelalterliche buddhistische Legendensammlung aus Nepal. Nach Vorarbeiten von Gudrun Bühnemann und Michael Hahn herausgegeben und eingeleitet von Michael Hahn. Wiesbaden 1985. (Asiatische Forschungen, Band 88). S. 15-16. [**L Z**].

4.41 SHARMA, Sharmistha (1985)
Buddhist Avadānas (Socio-political, Economic and Cultural Study). Delhi 1985. S. 165-185. [**A L**].

4.42 SHUKLA, N. S. (1990)
„The Mahāyāna Buddhist ideals of Kṣemendra", in: *Cultural Trends in Kashmir and Kṣemendra.* Delhi 1990. S. 243-289. [**A Z**. BAK 3, 24, 33, 39, 96].

4.43 HOFFMANN, Helmut (1990)
„Avadāna-Kalpalatā", in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon.* Herausgegeben von Walter Jens. Band 9 (Ka-La). München 1990. S. 816-817.

4.44 CHAKRABORTY, Uma (1991)
Kṣemendra. The Eleventh Century Kashmiri Poet. A Study of his Life and Works. [By] Uma Chakraborty. Delhi 1991. S. 122-214. [**L Z**].

4.44.1 Rezension: LADDU, S.D. in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.* Volume LXXV. Pune 1994, S. 316-317.

4.45 HAHN, Michael (1992)
Haribhaṭṭa and Gopadatta. Two Authors in the Succession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of Their Jātakamālās. Second edition thoroughly revised and enlarged [by] Michael Hahn. Tokyo 1992. (Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series I). S. 4, 13. [**L Z**].

4.46 WARDER, Anthony K. (1992)
Indian Kāvya Literature. Volume Six: The Art of Storytelling. [By] A.K. Warder. Delhi 1992. S. 430-488. [§ 5011-5078. **L Z**].

4.47 MEJOR, Marek (1992) - siehe 2.10 [**A E T**. BAK 75].

4.48 BANDYOPADHYAYA , Malavika (1993)
„The Language of the Avadānakalpalatā", in: *Aspects of Buddhist Sanskrit* (Proceedings of the International Symposium on the Language of the Sanskrit Buddhist Texts, Oct. 1-5, 1991). Ed. Kameshwar Nath Mishra. Sarnath, Varanasi 1993. (Samyag-Vāk Series-VI). S. 386-395. [**L**].

4.49 GÖRTZ, Markus (1993)
Die Legende von Sumāgadhā. Bearbeitung und Übersetzung von zwei indischen und einer tibetischen Fassung. Von Markus Görtz. Marburg 1993. [unveröffentlichte Magisterarbeit]. S. 31, S. 73-106. [**A S T**. BAK 93].

4.50 SINGH, J.B. (1993)
„Roots of the gaṇikā-culture of early India", in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.* Volume LXXIV. Poona 1993, S. 181-190. [**A**. BAK 21].

4.51 Chattopadhyay, Jayanti (1994)
Bodhisattva Avadānakalpalatā: A Critical Study. Calcutta 1994. (Atisha Memorial Publication Society). XII, 344 S. [**L**].

4.52 Grey, Leslie (1994)
A Concordance of Buddhist Birth Stories. [By] Leslie Grey. Second Revised and Enlarged Edition. Oxford 1994 [^{1}1990]. XI, 569 S. [**A L N**].

4.53 Shibazaki, Maho (1996)
„Jīmūtavāhana monogatari-Bṛhatkathā kei denshô wo chûshin ni“. [„Die Jīmūtavāhana-Legende – Schwerpunkt [des Aufsatzes]: Überlieferung der Bṛhatkathā“], in: *Bukkyo Bunka* or *Journal of Buddhist Culture* 35 (Academic Series 9). Tokyo 1996, S. 79–97. [zitiert nach 4.55, S. 306; **A N**. BAK 108].

4.54 van der Kuijp, Leonard W. J. (1996)
„Tibetan Belles-Lettres: The Influence of Daṇḍin and Kṣemendra“, in: *Tibetan Literature: Studies in Genre.* Edited by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson. Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa. Ithaca, New York 1996 (Studies in Indo-Tibetan Buddhism), S. 393–410. [**L T**].

4.55 Steiner, Roland (1997)
Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel. Von Roland Steiner. Swisttal-Odendorf 1997. (Indica et Tibetica, Band 31). S. 127–130. [**A N**. BAK 108].

4.56 Iwai, Shōgo (1997)
„A Translation of the *Abhiniṣkramaṇāvadāna* in the *Avadānakalpalatā*“, in: *Tōyō Daigaku Daigakuin Kiyō,* 31. Tōkyō 1997, S. 177–190. [Veröffentlichungen des Doktorandenstudienganges der Universität Tōyō, Sonderdruck]. [**A**. BAK 25].

4.57 Iwai, Shōgo (1997)
„A Translation of the *Māravidrāvaṇāvadāna* in The *Avadānakalpalatā*“, in: *Tōyō Daigaku Daigakuin Kiyō*, 32. Tōkyō 1997, S. 145–156. [Veröffentlichungen des Doktorandenstudienganges der Universität Tōyō, Sonderdruck]. [**A**. BAK 26].

4.58 Iwai, Shōgo (1997)
„A Translation of the *Pitāputrasamādāna* in the *Avadānakalpalatā*“, in: *Tōyō Daigaku Daigakuin Kiyō*, 33. Tōkyō 1997, S. 177–188. [Veröffentlichungen des Doktorandenstudienganges der Universität Tōyō, Sonderdruck]. [**A**. BAK 23].

4.59 de Jong, Jan Willem (1997)
„Kṣemendra's Description of a Durgā Temple“, in: *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto.* Edited by Siegfried Lienhard and Irma Piovano. Torino 1997, S. 273–279. [**A N Z**. BAK 84].

4.60 RABSAL, Gedun (1999)
An Analytical Study on Bodhisattvāvadānakalpalatā. Byang-chub sems-dpa'i rTogs-pa brJod-pa dPag-bSam 'khri-shing-la dPyad-pai gTam rTog-pai Ri-mo. By Gedun Rabsal. Sarnath 1999. XIV. 109 S. (The Dalai Lama Tibeto-Indological Series XXV). [**T**].

4.61 STEINER, Roland (2002)
„Zum ursprünglichen Titel der „Rūpyāvatī"-Geschichte", im vorliegenden Band, S. 203-210 [**A D E**. BAK 51].

4.62 DIMITROV, Dragomir (2002)
„Some Remarks on the *Rūpyāvatyavadāna* of the *Divyāvdāna*(*mālā*)", in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature.* Collected and edited by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg 2002 (Indica et Tibetica) [in Vorbereitung] [**A D E Z**. BAK 51].

4.63 DIMITROV, Dragomir (2002)
„Two Female Bodhisattvas in Flesh and Blood", in: *Aspects of the Female in Indian Culture.* Edited by Ulrike Roesler. Marburg 2002 (Indica et Tibetica) [in Vorbereitung] [**A D L Z**. BAK 51].

ÜBERSICHT DER TITEL DER AVADĀNAS DER BAK

Die folgende Liste der in der BAK enthaltenen Legenden entspricht dem neuesten Forschungsstand (vgl. MEJOR 1992, 2.10, S. 35-51). In der *editio princeps* weicht die Numerierung von der hier angegebenen Reihenfolge ab. Da der Sanskrittext der 10. Legende (*Garbhāvakrāntyavadāna*) DAS/VIDYĀBHŪṢAṆA nicht zugänglich war, listeten die Herausgeber die Legenden 11-49 als 10-48 auf. Die tibetische Übersetzung der 10. Legende wurde im Anhang am Ende des ersten Bandes der Ausgabe publiziert. Die abweichende Numerierung der *editio princeps* (Ed.) wird in eckigen Klammern mitgeteilt. In DE JONGS *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā* (1979) bzw. in seiner 1996 in Tokyo erschienenen Publikation finden wir die wiederhergestellte ursprüngliche Reihenfolge der Legenden 42-108 bzw. 11-41 (siehe 2.11). Darüber hinaus machte MEJOR 1992 darauf aufmerksam, daß auch der Sanskrittext der 10. Legende erhalten ist (siehe 2.10, S. 6), und HAHN legte 1997 den im Derge-Tanjur überlieferten Sanskrittext dieser Legende vor (siehe 2.13).

1. *Prabhāsāvadāna*
2. *Śrīsenāvadāna*
3. *Maṇicūḍāvadāna*
4. *Māndhātrāvadāna*
5. *Candraprabhāvadāna*
6. *Badaradvīpayātrāvadāna* [DE JONG 1996 (2.12): *Badarīdvīpa~*]
7. *Muktālatāvadāna*
8. *Śrīguptāvadāna*
9. *Jyotiṣkāvadāna*
10. *Garbhāvakrāntyavadāna* [Nr. 10 (Skt.) in der Ed. nicht vorhanden; für Nr. 10 (Tib.) s. Ed. 49]
11. *Sundarīnandāvadāna* [Ed. 10]
12. *Virūḍhakāvadāna* [Ed. 11]
13. *Hārītikādamanāvadāna* [Ed. 12]
14. *Prātihāryāvadāna* [Ed. 13]
15. *Devāvatārāvadāna* [Ed. 14]
16. *Śilānikṣepāvadāna* [Ed. 15]
17. *Maitreyavyākaraṇāvadāna* [Ed. 16]
18. *Ādarśamukhāvadāna* [Ed. 17]
19. *Śāriputrapravrajyāvadāna* [Ed. 18]
20. *Śroṇakoṭikarṇāvadāna* [Ed. 19]
21. *Āmrapālyavadāna* [Ed. 20]
22. *Jetavanapratigrahāvadāna* [Ed. 21]
23. *Pitāputrasamādāna* [Ed. 22]
24. *Viśvantarāvadāna* [Ed. 23]
25. *Abhiniṣkramaṇāvadāna* [Ed. 24]
26. *Māravidrāvaṇāvadāna* [Ed. 25]
27. *Śākyotpatti* [Ed. 26]
28. *Śroṇakoṭīviṃśāvadāna* [Ed. 27]
29. *Dhanapālāvadāna* [Ed. 28]
30. *Kāśīsundarāvadāna* [Ed. 29]
31. *Suvarṇapārśvāvadāna* [Ed. 30]
32. *Kalyāṇakāryavadāna* [Ed. 31]
33. *Viśākhāvadāna* [Ed. 32]
34. *Nandopanandāvadāna* [Ed. 33]
35. *Gṛhapatisudattāvadāna* [Ed. 34]
36. *Ghoṣilāvadāna* [Ed. 35]
37. *Pūrṇāvadāna* [Ed. 36]
38. *Mūkapaṅgvavadāna* [Ed. 37]
39. *Kṣāntyāvadāna* [Ed. 38]
40. *Kapilāvadāna* [Ed. 39]
41. *Udrāyaṇāvadāna* [Ed. 40]
42. *Paṇḍitāvadāna* [Ed.: 41. *Kapilāvadāna*; dazu DE JONG 1979 (1.13), S. 4]
43. *Kanakavarṇāvadāna* [Ed. 42]
44. *Hiraṇyapāṇyavadāna* [Ed. 43]
45. *Ajātaśatrupitṛdrohāvadāna* [Ed. 44]
46. *Kṛtajñāvadāna* [Ed. 45]
47. *Śālistambāvadāna* [Ed. 46]
48. *Sarvārthasiddhāvadāna* [Ed. 47]
49. *Hastakāvadāna* [Ed. 48; anschließend Nr. 10 (Tib.) als Anhang]
50. *Daśakarmaplutyavadāna*
51. *Rukmavatyavadāna*
52. *Adīnapuṇyāvadāna*
53. *Subhāṣitagaveṣyavadāna*
54. *Sattvauṣadhāvadāna*
55. *Sarvaṃdadāvadāna*
56. *Gopālanāgadamanāvadāna*
57. *Stūpāvadāna*
58. *Puṇyabalāvadāna*
59. *Kuṇālāvadāna*
60. *Nāgakumārāvadāna*
61. *Karṣakāvadāna*
62. *Yaśodāvadāna*
63. *Mahākāśyapāvadāna*
64. *Sudhanakinnaryavadāna*
65. *Ekaśṛṅgāvadāna*
66. *Kavikumārāvadāna*
67. *Saṅgharakṣitāvadāna*
68. *Padmāvatyavadāna*
69. *Dharmarājikāpratiṣṭhāvadāna*
70. *Mādhyantikāvadāna*
71. *Śāṇavāsyavadāna*
72. *Upaguptāvadāna*
73. *Nāgadūtapreṣaṇāvadāna*
74. *Pṛthivīpradānāvadāna*
75. *Pratītyasamutpādāvadāna*
76. *Vidurāvadāna*
77. *Kaineyakāvadāna*
78. *Śakracyavanāvadāna*
79. *Mahendrasenāvadāna*
80. *Subhadrāvadāna*

81. *Hetūttamāvadāna*
82. *Nārakapūrvikāvadāna* [Ed. *Māraka~*; dazu DE JONG 1979 (1.13), S. 186]
83. *Rāhulakarmaplutyavadāna*
84. *Madhurasvarāvadāna*
85. *Hitaiṣyavadāna*
86. *Kapiñjalāvadāna*
87. *Padmakāvadāna*
88. *Citrahastiśayyātiputrāvadāna*
89. *Dharmarucyavadāna*
90. *Dhanikāvadāna*
91. *Śibisubhāṣitāvadāna*
92. *Maitrakanyakāvadāna*
93. *Sumāgadhāvadāna*
94. *Yaśomitrāvadāna*
95. *Vyāghryavadāna*
96. *Hastyavadāna*
97. *Kacchapāvadāna*
98. *Tāpasāvadāna*
99. *Padmakāvadāna*
100. *Puṇyaprabhāsāvadāna*
101. *Śyāmākāvadāna*
102. *Siṃhāvadāna*
103. *Priyapiṇḍāvadāna*
104. *Śaśakāvadāna*
105. *Raivatāvadāna*
106. *Kanakavarmāvadāna*
107. *Śuddhodanāvadāna*
108. *Jīmūtavāhanāvadāna*

SIGLA

A *Avadāna*: Untersuchung zu einer bestimmten Legende
BAK *Bodhisattvāvadānakalpalatā*
C Chinesisch: Artikel bezieht chinesische Quellen in die Untersuchung mit ein
D *Divyāvadāna*
E Editionsgeschichte der BAK
G Gilgit-Manuskripte
K Künstlerische Darstellung (Thangka, Holzschnitte usw.)
L Literaturwissenschaftliche Fragestellungen zum Genre der *Avadāna*s
M Metrische Adaption der BAK
N Texte, die nicht der buddhistischen Literatur entstammen
P Prosa-Bearbeitung der BAK
S Sanskrittext
T Tibetische Übersetzung
Z Zitat aus der BAK des Kṣemendra
***** Die bibliographischen Angaben beruhen auf Informationen zweiter Hand

"Poem in Praise of a Dog"

Contemporary Sri Lankan Sanskrit Poetry: The *Śvānastavakāvyam* by Davuldeṇa Jñāneśvara Mahāsthavira

Bhikkhu PĀSĀDIKA

INTRODUCTORY REMARKS

It is a great pleasure to contribute the present specimen of contemporary Sri Lankan Sanskrit poetry to these collected papers on indological and tibetological topics dedicated to Professor Michael Hahn who as a multitalented scholar *hors du commun,* through his scientific œuvre, has placed his colleagues, pupils and students of Indology and Tibetology at large under a lasting obligation to him. Since Prof. Hahn is a connoisseur of classical music and poetry, himself being an outstanding *kāvya* specialist, I have thought it apposite to present here the *Śvānastavakāvyam* whose author is regarded as the foremost contemporary Sri Lankan Sanskrit poet. In the following a few pieces of biographical information will be given so as to introduce the author of the *Śvānastavakāvyam* also to the public abroad interested in *kāvya* literature. At home, he is, of course, well-known and his Sanskrit works even occasioned a dissertation entitled *An Analytical Study of the Sanskrit Compositions by Davuldeṇa Ñāṇissara Thera,* recently submitted to the University of Sri Jayawardhanapura by Mipitiye SEELARATANA.

Ven. Ñāṇissara/Jñāneśvara was born on 31st December 1915 at Davuldeṇa, a village in the Udukinda-Uvaparanagama District in the mountainous Uva region of Central Sri Lanka, as son of Aloka Mudiyanselage Kavurala and his wife Gajanayake Mudiyanselage Kirimenike. His parents had eleven children of whom he is the ninth, named Aloka Mudiyanselage Siribaddana. After completing secondary education, he entered the Buddhist order as a novice in 1930 under the guidance of Ven. Umele Śrī Paññānanda Mahānāyaka Thera, abbot of Tapodhanārāma Purāṇa-Mūlamahāvihāra at Sapugolla. At the latter's hands he received the traditional Buddhist education and also his higher *bhikkhu* ordination in 1938. It was in 1932 that Ven. Jñāneśvara entered Vidyodaya Pirivena in Colombo to pursue his higher education. Among hundreds of students he excelled in Pali, Sanskrit, Prakrit, Sinhala and archaeology. In recognition of his extraordinary achievements, he was awarded the *Syāmarājatyāga,* the 'King of Siam Prize', and his most successfully passing the final exams in Oriental Studies earned him the title of *Rājakīyapaṇḍita.* As for educational assignments, the *Tripiṭakācārya* and *Mahopādhyāya* taught at the Pali Buddhist University in Colombo and at various Buddhist colleges in the capital.

In the 90s of the last century he accepted invitations to teach Pali and Theravada Buddhism at two institutes in Taiwan. As a *dhammadūta* monk, Ven. Jñāneśvara was invited to visit many parts of the world. He also participated in international conferences, for instance in the Moscow Conference on World Religions and Peace held in the early 70s of the last century or in the Asian Buddhist Conference for Peace convened in Ulan Bator in 1979. Apart from his educational assignments, he was appointed by the Ministry of Religious Affairs, Government of Sri Lanka, Member of the Editorial Board of the Buddha Jayanti Tripitaka Series. To date, the Mahānāyaka Thera is abbot of the Vidyā Vijaya Ārāmaya at Nugegoḍa and of Tapodhanārāma Purāṇa-Mūlamahāvihāra at Sapugolla. At the age of 86, in his spare time composing Sanskrit poetry still is a passion with him. From among his over twenty Sanskrit works may be mentioned:

a) *Mārāṅganāvijayam,* Nugegoḍa, 1983, 1994.
b) *Āśīḥpuṣpamañjarī,* Nugegoḍa, 1984, 1999.
c) *Vairāgyacintā,* Nugegoḍa, 1995.
d) *Dharmacintā,* Nugegoḍa, 1998.
e) *Yaśodharācaritam,* Nugegoḍa, 2000.

I am much obliged to Ven. Dr. Tampalawela Dhammaratana, consultant to UNESCO, Paris, for having made accessible to me the above biographical items and also for having consulted for me the Sinhalese translation of the *Śvānastavakāvyam*. Many thanks are also due to Dr Roland Steiner for clarifying some metrical points and for aptly estimating the use of metres and the structure of the stanzas in the *Śvānastavakāvyam* as exactly conforming to the rules and conventions of classical Sanskrit poetry. Last but not least, I would like to thank Dragomir Dimitrov, MA, for his meticulous editorial work and very helpful suggestions.

*Śvānastavakāvyam**

Poem in Praise of a Dog

śrīmān purā Gautamabodhisattvo
***nātho 'bhavat kukkurajanmajānām* |**
svajñātivargaṃ maraṇān mumoca
***so 'dīdapac cābhayadānam agram* || 1 ||** (Indravajrā)

* This romanized edition is based on the original edition in both Devanāgarī and Sinhala characters together with a Sinhala translation, published for the first time by "Modern Press", Nugegoḍa, 2541/1997 (see JÑĀNEŚVARA 1997). In the following this *editio princeps* is referred to by "Śv"; st. = stanza (a–d = lines of stanza).

1. In a previous existence, the illustrious Bodhisattva of the
Gotama family was the protector of creatures born as dogs.
He saved a group of his relations from death and caused
the optimum gift of safety to be bestowed on [them].[1]

vaṃśe jātaḥ paramaguṇino bodhisattvasya[2] tasya[3]
cchāyāvan me sthitigatiśaye sāhacaryaṃ[4] dadhānaḥ |
śvāno nāthe sadayahṛdayaḥ ślāghanīyaḥ kṛtajñair
jīvyād dīrghaṃ muditamanasā jantuvargaṃ prarakṣan || 2 || (Mandākrāntā)

2. The dog[5] was born into the family of that most virtuous Bodhisattva; [he] keeps me company as my shadow [wherever I] stand, go or take rest. [He] has a heart full of compassion for his master. [Such a being] should be praised by those who are grateful. May he live long, protecting [his] fellow beings[6] with a joyful heart.

āhvāya saumyavacasāśanapānadānād
yaṃ poṣati sma[7] bhaṣakaṃ sutavatsalena |
duḥkhe sukhe ca sa samaprakṛtiḥ kṛtajñaḥ
svaṃ svāminaṃ na vijahāti kadā cid eva || 3 || (Vasantatilakā)

3. The dog whom [his master] has been feeding with the affection
[shown to] a child by calling [him] in a gentle voice and giving
him food and drink, is always the same by nature, in pleasure and pain,
[and] grateful, never indeed abandoning his owner.

---

[1] Cf. FAUSBØLL 1877, pp. 175–178. According to the Kukkura-Jātaka (Jātaka No. 22), the thoroughbred dogs of King Brahmadatta caused some damage which enraged the king of Benares to such an extent that he ordered the indiscriminate killing of all dogs excepting his own thoroughbreds. Himself born as a dog in a previous existence, the Bodhisattva managed to appear in front of the king and pleaded the case of his fellow dogs whose innocence he could prove. Having been reminded by the Bodhisattva of his royal duty to be impartial and righteous, the king was greatly impressed and did homage to the Bodhisattva, granting him and his fellow beings protection and sustenance.

[2] Śv, p. 6, st. 2a: °*saptvasya.*

[3] Śv, p. 6f., st. 2a: *tasya-.*

[4] Śv, p. 6f., st. 2b: °*caryyaṃ*; cf. Pāṇ. 8.4.46.

[5] I. e. he whom the poet is about to praise.

[6] Lit.: 'group of creatures/persons'.

[7] Śv, p. 6, st. 3b: *poṣatisma.*

***paśyaṃś ca durbalajarāturam eṣa nātham*[8]**
śokābhibhūta iva jṛmbhata eva bhūyaḥ |
bhuḥ-bhuḥ-svaro vipadi tena vidhīyamānas
***tasya svabhartari kṛpāṃ prakaṭīkaroti* || 4 ||** (Vasantatilakā)

4. Seeing his master feeble and decrepit from age, more [often than normally] he stretches and yawns, overcome, as it were, with grief; when something is going wrongly he [starts] barking, showing compassion for his maintainer.

śrāntasya tasya vikalendriyavṛddhabhartur
***jijñāsur eva kuśalaṃ sa nirāmayaṃ ca*[9] |**
pucchaṃ vikampayati jighrati pādayugmaṃ
***kū-kū-svaraṃ carikarīti ca mandamandam*[10] || 5 ||** (Vasantatilakā)

5. Being anxious about[11] the good health of his maintainer who, [on account of his] age, has impaired sense organs and [feels] exhausted, he wags his tail, sniffing at [his master's] feet and giving a deep sigh again and again[12].

parṇoṭajābhimukha eva nipatya rātrau
bhartāram eṣa parirakṣati sāvadhānam |
uttiṣṭhate bhramati kauti ca nirnimittaṃ
***nityaṃ nivārayati duṣṭajanapraveśam* || 6 ||** (Vasantatilakā)

6. Having settled down at night and with his face directed towards the leaf-hut, attentively he protects his master; he always prevents villains from intruding, [at times] getting up, moving round and growling without [a visible] cause.

---

[8] Śv, p. 6f., st. 4a: *eṣanātham.*

[9] Śv, p. 8f., st. 5b: *°yañ ca.*

[10] Śv, p. 8f., st. 5d: *manda mandam.*

[11] Lit.: 'truly desirous of knowing'.

[12] Lit.: 'repeatedly and in a low [voice] he makes the sound "kū-kū" '.

saṃsarpate patipuro gamanāvadhāno
dūraṃ nunutsati vihiṃsakasattvasaṃgham[13] |
paryeṣate[14] ***parisaraṃ vyasanaṃ niroddhuṃ***
siṃhasya pota iva garjati dīrghadīrgham[15] || **7** || (Vasantatilakā)

7. Moving along in front of his master to [whose smooth] walking he is attentive, he is anxious to drive far away lots of creatures that [could possibly] harm [him]; seeking to ward off a [seemingly] pending[16] calamity, he continually howls like the cub of a lion[ess].

supto 'pi kāṣṭhamayajarjarite[17] ***kuṭīre***
nidrāsukhaṃ na labhate svapatiṃ prarakṣan |
yāvat prabhātasamayāc chayanaṃ parīto
bambhramyate ca vimanā niśi jāgarūkaḥ || **8** || (Vasantatilakā)

8. Although he has lain down to sleep in the wooden, ramshackle hut, he does not get a good night's sleep, guarding his master until daybreak; during the night, many times he moves round [his master's] bed, roaming about watchfully and with keen senses.

vyājaprasupta uṣasi prathamaṃ prabuddhas
tandrāṃ vihartum asakṛt sa vijṛmbhya kāyam |
ākṛṣya nāthakaṭisaktadukūlakoṭiṃ
vijñāpayet ku-ku-rutena niśāvasānam || **9** || (Vasantatilakā)

9. At dawn, after having feigned sound sleep, he is awake first, again and again straightening his body in order to dispel lassitude. [Making] a cooing sound, he pulls at the hem of his master's tucked up loincloth as if informing [him] of the end of the night.

---

[13] Śv, p. 8, st. 7b: °*saptvasaṃgham.*

[14] Śv, p. 8f., st. 7c: *paryyeṣate.*

[15] Śv, p. 8f., st. 7d: *dīrgha dīrgham.*

[16] Lit.: 'adjunct, contiguous'.

[17] Śv, p. 8f., st. 8a: *kāṣṭamaya*°.

svāmī yadā natavapuḥ karasaktayaṣṭir
vātābhighātakadalīva vikampamānaḥ |
gāḍhaṃ skhalan pathi mudhā gamanaṃ vidhatte
śvā syāt tadānugamamitravaro 'pi*[18] *bandhuḥ || 10 || (Vasantatilakā)

10. When his master, shaking, with his body bent down like a banana tree [trying to] withstand a [strong] wind, a stick clutched in his hand, is [trying] in vain to walk, badly tottering on the way, the dog, as his best [and only] friend following him, might even [be considered] his kinsman.

ākasmikaṃ nipatitaṃ taṭinīpravāhe
nāthaṃ pragalbhaśunakaḥ*[19] *sahasāvagāhya |
ākṛṣya taṃ kaṭinibaddhapaṭena tīraṃ
nītvā kadā cid akarot sukhitaṃ śrameṇa*[20] ***|| 11 || (Vasantatilakā)

11. Once the master unexpectedly fell into a river with a [strong] current.[21] Immediately the brave dog plunged in, caught hold of[22] his loincloth and brought him to the bank, offering comfort thanks to [his] exertion[23].

bhogīva kuṇḍalitakāyanipanna eṣa
jñātvā pater upagatiṃ rabhasotthitaḥ san |
ūrdhvaṃ namet punar adho nipatec*[24] *ca nāthaṃ
śliṣṭvā*[25] *vicumbati virauti ca bhaktipūrvam || 12 || (Vasantatilakā)

12. Taking a rest with his body coiled up like a serpent, impetuously he is [back] on his feet once he knows his owner is approaching. In all likelihood he will bounce up and down, clinging on to his master, kissing him and giving full vent to his attachment.

---

[18] Śv, p. 10, st. 10d: °*varopi.*

[19] Śv, p. 11, st. 11b: *pragalbha śunakaḥ.*

[20] Śv, p. 10f., st. 11d: *sramena.*

[21] Lit.: 'into the strong current of a river'.

[22] Lit.: 'having drawn towards/away by'.

[23] Lit.: '[thus] once [the dog] made [his master] happy thanks to [his] exertion'.

[24] Śv, p. 10, st. 12c: *adhonipatec.*

[25] Śv, p. 10, st. 12d: *ślīṣṭvā.*

nāthaḥ sakṛt pathi padaskhalanād visaṃjñam
āvartamānanayanordhvamukhaṃ nipatya |
ammāmma-vācam[26] ***aniśaṃ karuṇaṃ bruvāṇa***[27]
ūrdhvaṃ punaḥ punar adhaḥ parivartate sma[28] **|| 13 ||** (Vasantatilakā)

13. One time on the way, the master hit his foot [against something], fell and lost consciousness; [then,] with his face turned upwards and rolling his eyes, groaning[29] continually and piteously, [he started] turning over and over, up and down.

ekatra yaṣṭir aparatra ca tasya bhikṣā-
pātraṃ paratra kaṭibandhanamuktakanthā |
anyatra dhūlihataśīrṣapaṭaccaraṃ ca[30]
***dūraṃ sasarja paritaḥ pathi tatra tatra* || 14 ||** (Vasantatilakā)

14. He had let go [his things scattered] at a distance [from him] here and there and everywhere on the way: in one place his stick, in another his alms-dish, in yet another place his patched garment which had come off his belt, and elsewhere his ragged head-cloth covered with dust.

tasyopakartum adhunā svajano hitaiṣī
naivāgataḥ parahito manujo 'pi kaś cit |
śvāno muhur muhur itas tata eva dehe
cocumbyate sma[31] ***vicarann abhitaḥ svanātham* || 15 ||** (Vasantatilakā)

15. At this time nobody came to his help, no relative, no well-wisher, no benevolent gentleman; the dog, however, kept on running hither and thither and circling his master whose body he touched with his muzzle many times[32].

---

[26] Śv, p. 10f., st. 13c: *ammā, mma vācam.*

[27] Śv, p. 10, st. 13c: *bṛvāṇa.*

[28] Śv, p. 10f., st. 13d: *parivartatesma.*

[29] Lit.: 'uttering/making the sound "amma amma" '.

[30] Śv, p. 10f., st. 14c: *°rañ ca.*

[31] Śv, p. 12, st. 15d: *cocumbyatesma.*

[32] Lit.: 'was kissing repeatedly'.

tat kampamānapatideham asau parīto
vāvrajyate sma[33] jhaṭiti śvasanārtavakṣāḥ |
kokūyate sma[33] śirasā bahudhā śarīram
utkṣiptum[34] eva kurute sma[33] guruprayatnam || 16 || (Vasantatilakā)

16. That [faithful creature], always moving round the trembling body of his master, heavily panting and gasping for air[35], [then] whining, [but] with dogged perseverance, did not hesitate[36] [to try] many times to raise with his head [his owner's] body.

anyopakāram atha so 'bhimukhe cicīṣur
dādhāvyate sma[37] purato janasaṃnikarṣam[38] |
unnamya kandharaśiraṃ hy avikampya pucchaṃ
rorūyate sma[37] na hi[39] kaś cana saṃlalakṣa || 17 || (Vasantatilakā)

17. Now in the face of [this predicament] he was eagerly looking for help from others, untiringly running ahead into the proximity of people. Raising his head and neck and without wagging his tail, he kept on barking [for a long time, but] nobody took any notice whatsoever.

tasmān nivartya sahasaiva mukhena yaṣṭim
āhṛtya pāṇinikaṭe 'rpitavān sa bhartuḥ |
bhartāpi tāṃ[40] samabhigṛhya nitāntakṛcchrād
utthāya kukkuraśiro 'sakṛd āmamarśa || 18 || (Vasantatilakā)

18. Then he returned, quickly fetched the master's stick with his muzzle and placed it near his hand. The master having taken hold of it and got up with utmost difficulty, many times caressed the dog's head.

---

[33] Śv, p. 12, st. 16b–d: °*tesma*.

[34] Śv, p. 12, st. 16d: *utkṣiptṛm*.

[35] Lit.: 'with his chest pained/afflicted with panting'.

[36] Lit.: 'instantly'; for stylistic reasons translated in this place, although *jhaṭiti*, referring to *vāvrajyate sma*, occurs at st. 16b.

[37] Śv, p. 12, st. 17b, d: °*tesma*.

[38] Śv, p. 12f., st. 17b: °*sannikarṣam*.

[39] Śv, p. 12, st. 17d: optionally *nahi*.

[40] Śv, p. 12, st. 18c: *taṃ*.

durgandhitāṃ kuṇakulasya nivāsabhūtāṃ
prakṣālituṃ[41] na hi śaśāka cireṇa kanthām[42] |
prāyo mayāpi bhavatā ca jugupsitāṃ tāṃ
bho mā cucumbiṣasi[43] samprati sārameya || 19 || (Vasantatilakā)

19. [44]"O my dear dog, just now do not touch with your muzzle[45] the ragged garment; [it is] extremely nauseating both to you and me [because it has] taken on an offensive smell and become the habitat of vermin, for I could not wash it for a long time."

kaupīnakhaṇḍam api śīrṣapaṭaṃ pragāḍham
ācchādya pātram api hastatale niveśya |
saṃvepamānacaraṇaṃ vinatordhvakāyam[46]
āṭāṭyatādhvani punaḥ punar eṣa[47] vṛddhaḥ || 20 || (Vasantatilakā)

20. [Having uttered these words,] the old man again tightly fastened his loincloth, wound the piece of fabric around his head and put his [alms-] dish in the palm of his hand. Walking with a stagger and with the upper part of his body sunk down, he again, step by step, wended his way.

bhikṣāṃ bubhukṣitajanaḥ sa gaveṣamāṇas
tasthau mahādhanavato bhavanāṅgaṇānte |
nirgaccha kiṃ cid[48] api no 'tra tadā nimīlya
sāvajñam eṣa dhaniko jagade saroṣam || 21 || (Vasantatilakā)

---

[41] Cf. GANDHI/KANADE 1877, p. 670: 'infinitive: *kṣālayitum / kṣalitum*'.

[42] Śv, p. 14f., st. 19b: *kanthāṃ.*

[43] A desiderative after the prohibitive particle *mā* seems unusual. However, since the desiderative and future are closely related and the latter is sometimes used in an imperative sense, the author may have thought it justified in employing a desiderative in order to express prohibition. Cf. SPEIJER 1886, § 353 (p. 274).

[44] Preceding the Sinhalese translation of stanza 19, the following explanatory remark is given: 'Then the dog tried to kiss his master's body, but the master said: ...'; as for *bho,* lit.: 'O your honour, [my] dog, ...'

[45] Lit.: 'do not kiss'.

[46] Śv, p. 14, st. 20c: *vinatordva°*.

[47] Śv, p. 14, st. 20d: *e' ṣa.*

[48] Śv, p. 14f., st. 21c: *kiñ cid.*

21. In search of something to eat[49], the starving [old] man entered the courtyard of a mansion [belonging] to a very rich person. "Out you go!" the moneybags shouted angrily, "here nothing whatsoever [is to be given away]", after having contemptuously closed his eyes to [the suppliant].

tasmān nivartya dhaninaḥ paruṣaṃ niśamya
śokārditaḥ śunakam ity avadad daridraḥ |
***mā sārameya bhavatād vimanāḥ kathaṃ cid*[50]**
***āḍhyo 'pi ditsati na kiṃ cana*[51] *matsarī – hā* || 22 ||** (Vasantatilakā)

22. Having heard the moneyed man's harsh [words] and having left that [place], overcome with embitterment, the beggar said to the dog: "O my pet, do not be dejected at all even if, alas, the selfish money-grubber does not want to give anything.

naivāsti saṃcitadhanaṃ*[52] *bhavanaṃ ca*[53] *vastuṃ
dāsopakārakajano jananī pitā vā |
kaupīnam eva vibhavo mama durgatasya
***bandhuḥ sutaḥ parijanaś ca sakhā tvam eva* || 23 ||** (Vasantatilakā)

23. "Neither have [I] got an accumulated fortune nor a house to live in, no servants, no assistants, [and my] parents [are] no [longer alive]; being unfortunate, [my] only wealth is my loincloth, and you are [my] only relative, [my] child, attendant and friend.

sarvasvam asya hi lulopa paro nihīnaḥ
kārpaṇyam eva mama santakam adya jātam |
mitrāṇy amitrajanavad*[54] *vimukhāny abhūvan
***bhikṣākṛte pratidinaṃ hi tataś carāmi* || 24 ||** (Vasantatilakā)

---

[49] Lit.: 'alms'.

[50] Śv, p. 14f., st. 22c: *kathañ cid.*

[51] Śv, p. 14f., st. 22d: *kiñ cana.*

[52] Śv, p. 16f., st. 23a: *sañcita°.*

[53] Śv, p. 16f., st. 23a: *°nañ ca.*

[54] Śv, p. 16f., st. 24c: *°vat.*

24. "All the property of this [destitute one] a wicked enemy has
snatched away [so that] nowadays I am reduced to poverty.
Foe-like friends have turned their backs on [me] and thus
I am on [my] daily begging round.

bhikṣāṭanādhigatanīrasam annajātaṃ
***pīyūṣavad bhavati me kṣudhayārditasya* |**
sacchidrapātram api jīrṇakapālakhaṇḍaṃ
***sarvasvam eva mama kukkura eva bandhuḥ* || 25 ||** (Vasantatilakā)

25. "Being pained by pangs of hunger, to me the insipid food
received on the alms round tastes like ambrosia; [my] battered
alms-dish and the [remaining] part of the badly chipped bowl are
my only belongings and the dog my only kinsman.

ajñaḥ parair upakṛto 'pi hiraṇyaratnaiś
***cetaḥ pradūṣayati khādati puṣṭamāṃsam*[55] |**
alpānnapānavidhinā puṣito bhavān hi
***kauleyako bhavati satpuruṣaḥ kṛtajñaḥ* || 26 ||** (Vasantatilakā)

26. "Although pampered by others by means of gold and jewels,
the fool pollutes [his] heart, feeding on feasts of flesh.[56]
You, [my] dear [dog], are fed just scraps of food with a little bit of drink,
[but] you are a well-bred 'gentleman' [because] you know what gratitude is.

duṣṭo 'niśaṃ guṇagaṇair api sevyamāno
***na syāt kadā cid api satpuruṣaḥ kathaṃ cit*[57] |**
saṃvardhito 'pi payasā praṇayena nityaṃ
***sarpo na tṛpyati ca naiva bhavet kṛtajñaḥ* || 27 ||** (Vasantatilakā)

27. "Even if continually surrounded by virtuous persons, a man of malice
would never and under no circumstances become a man of honour;
in spite of its having continually and affectionately been nurtured with milk,
a snake does not become satisfied and certainly would not know what gratitude is.

[55] Śv, p. 16f., st. 26b: *pṛṣṭamāṃśam.*

[56] Lit.: 'fat/abundant flesh'.

[57] Śv, p. 18f., st. 27b: *kathañ cit.*

jihvādvayaṃ bhavati jihmagatiṃ vidhatte
chidraṃ nirūpayati hanty upakāriṇaṃ ca[58] |
māṃsaṃ bubhukṣati pipāsati[59] ***śoṇitaṃ ca***[60]
hā – durjanasya bhujagasya ca ko viśeṣaḥ || **28** || (Vasantatilakā)

28. "Split is [its] tongue, [its] 'gait' is tortuous, it detects a weak point and kills [its] benefactor; it is keen on devouring flesh and drinking blood. Alas, what is the difference between a malicious person and [that] reptile?

nīcā bhavanty abhimukhe priyabhaktamitrāṇy
ete parāṅmukhamahāripavo 'kṛtajñāḥ |
duṣṭāvamānyaśaṭhadurjanamartyajātyā
bhoḥ[61] ***śvan bhaved varatamā bhavato hi jātiḥ*** || **29** || (Vasantatilakā)

29. "In front of [you] the base are dear and devoted friends, behind [your] back[62] they are fierce enemies without gratitude. O my dear dog, your race in all likelihood is vastly superior to that of human beings [with so many] villains, contemptible, deceitful and wicked persons.

candro nihanti timiraṃ jagati prabhābhiḥ
sarvatra kundavipinaṃ vimalīkaroti |
tvaṃ me jahāsi hṛdi duḥkhatamaḥ prakṛtyā
prītipramodakumudaṃ vikacaṃ karoṣi[63] || **30** || (Vasantatilakā)

30. "With [her] light the moon dispels darkness in the world
and lets jasmine thicket[s] diffuse[64] [their scent] everywhere;
you, as it is in [your] nature, dispel the gloom in my heart
and let the lotus of joy and delight open."

---

[58] Śv, p. 18f., st. 28b: *°ṇañ ca.*

[59] Śv, p. 18f., st. 28c: *māṃśaṃ ... pivāsati.*

[60] Śv, p. 18f., st. 28c: *°tañ ca.*

[61] Śv, p. 18f., st. 29d: *bho.*

[62] Lit.: 'having the face turned away/turning the back on [you]'.

[63] Śv, p. 18f., st. 30d: *karosi.*

[64] Lit.: 'purifies jasmine thicket[s]'.

mitrasvarūpaparapuṣṭabhujaḥ*[65] *sakhāyo
***ye vismaranty upakṛtiṃ hi yathā bhujaṅgāḥ* |**
jīvaṃ svakīyam api te vyasanaṃ nayanto
***vandāravat taruṣu saṃparivarjanīyāḥ*[66] || 31 ||** (Vasantatilakā)

31. Companions who, in the guise of friends, [like] cuckoos, sponge [on others] and forget the kindness [shown to them], are indeed, like snakes; being about to destroy one's very life, they should be shunned altogether [being] like parasitical plants [sponging] on trees.

tṛṣṇābhibhūtamanasā vividhopacārair
***vañcanti sajjanam asaccaritā varākāḥ* |**
vyājastutiṃ vidadhate madhurair vacobhir
***garhanti te vimukhino vividhapralāpaiḥ* || 32 ||** (Vasantatilakā)

32. With their mind[s] in the grip of desire and by means of diverse conduct, mischievous and vile [persons] sidle up to the honest; in sweet words they fawn on [them, but] behind their backs they make all sorts of wild accusations [against them].

abhiṣṭutaṃ*[67] *satpuruṣair manīṣibhiḥ
***kṛtopakāraṃ na karoti yo janaḥ* |**
manuṣyadharmāpagataḥ sa durjanaḥ
***prayāty apāyaṃ nidhanād anantaram* || 33 ||** (Vaṃśastha)

33. The honest and wise very much praise someone who has done [somebody] a kindness. The villain who does not do [anything wholesome whatsoever], is bereft of humanity and will, immediately after death, meet with [the worst] misfortune.

parānukampodakadhautacetasaḥ
***prapitsavaḥ svargapadaṃ sukhāspadam* |**
titīrṣavo mṛtyujarābhavārṇavaṃ
***kṛtopakāraṃ nitarāṃ prakurvate*[68] || 34 ||** (Vaṃśastha)

---

[65] Śv, p. 20f., st. 31a: °*pṛṣṭa*°.

[66] Śv, p. 20f., st. 31d: *sampari*°.

[67] Śv, p. 20f., st. 33a: *abhistutaṃ*.

[68] Śv, p. 20, st. 34d: *prakarvrate*.

34. [Those] whose hearts are cleansed with the water of compassion for others, who wish to enter heavenly sphere[s], abodes of happiness, [or] who wish to cross over the ocean of becoming, old age and death, do their level best to be generous.

samastavidyāgamapāradarśibhiḥ
praśaṃsitāṃ nopakṛtiṃ karoti yaḥ |
piśācarūpo kṛpaṇo narādhamaḥ
sa varjanīyaḥ śamalasya piṇḍavat || 35 || (Vaṃśastha)

35. He who does not practise generosity which is extolled by those who have reached the acme of all learning and sacred lore, is a demon incarnate, vile, the worst of men; he should be shunned like a pile of faeces.

mitropadeśam adhigamya gato 'bhivṛddhiṃ
yo vismaret kṛtaguṇaṃ guṇināṃ praśastam |
ātmambharir jaraśṛgālasamaḥ[69] ***sa dīno***
dagdhaśmaśānaśavavat[70] ***parivarjanīyaḥ || 36 ||*** (Vasantatilakā)

36. He whom friends have taught [thanks to whom] he has become successful, [but who] is unmindful of the excellent, auspicious [service] rendered by those endowed with merit, resembles an old jackal; [being] selfish and wretched, he should be completely shunned like a corpse [being] disposed of in the cremation ground.

tadā sa Siddhārthakumāragautamo[71]
niṣedivān bodhitaror adhastale |
nihatya Mārāribalaṃ samūlakaṃ
bubodha saṃbodhipadaṃ[72] ***mahottamam || 37 ||*** (Vaṃśastha)

37. It was Prince Siddhārtha of the Gotama family who had taken his seat at the foot of the Bodhi tree; having defeated the hostile forces of Māra and eradicated [them], he awakened to the highest, full and complete enlightenment.

---

[69] Śv, p. 22f., st. 36c: *jaragṛgāla*° (the Sinhala characters *ga* and *śa* look very similar).

[70] Śv, p. 22f., st. 36d: °*śmasāna*°.

[71] Śv, p. 22f., st. 37a: *Siddhārttha*°.

[72] Śv, p. 22f., st. 37d: *sambodhi*°.

tataḥ paraṃ saptadinaṃ munīśvaro
***nimeṣamuktena viśuddhacakṣuṣā*[73] |**
vilokayan bodhitaruṃ prapūjayann
***adarśayal lokahitaṃ kṛtajñatām* || 38 ||** (Vaṃśastha)

38. Thereafter, for seven days, without winking
the spotless-eyed Lord of sages gazed at the
Bodhi tree [by way of] honouring [it and thereby]
showing [his] gratitude for the weal of the world.

munipradiṣṭobhayavṛddhisādhanā
***kṛtajñatā yasya bhaven na cetasi* |**
manuṣyarūpeṇa*[74] *caran bhujaṅgamaḥ
***sa varjanīyas tridivaṃ prapitsunā* || 39 ||** (Vaṃśastha)

39. He whose heart is bereft of thankfulness [which, as]
the Sage has shown, brings about happiness both ways[75],
is a serpent moving along [just] in the form of a human being;
wishing for heaven, [one] should avoid such a [person].

rogārdite nijapatau śayanīyapārśve
***śvāno nihatya karuṇaṃ bhuvi pucchamūlam* |**
ūrdhvaṃ*[76] *prasāritavapur hy animeṣacakṣuḥ
***kū-kū-svaraṃ vitanute 'bhimukhe niṣadya* || 40 ||** (Vasantatilakā)

40. When his own master is taken seriously ill, in distress
the dog is hitting the root of his tail against the ground at
the bedside; [after] stretching his body upwards [and looking at his master]
without winking, he sits down in front [of him] and whines.[77]

---

[73] Śv, p. 22f., st. 38b: °*cakṣusā.*

[74] Śv, p. 24f., st. 39c: °*rūpena.*

[75] Cf. *supra,* st. 34.

[76] Śv, p. 24f., st. 40c: *ūrddhvaṃ.*

[77] Lit.: '[he] makes the sound "kū-kū" '.

bho bhoḥ kṛtajñasuta kukkura[78] ***mā śuśoca***
bhuktāmiṣaṃ na jaṭhare pariṇāmam eti |
kāsajvaro 'pi vamathur varivarti[79] ***me 'dya***
naivauṣadhaṃ parijano 'pi cikitsako vā || 41 || (Vasantatilakā)

41. "O my dog," [said the master], "do not grieve, my thankful son.
The food [I] have taken is not being digested in the stomach.
Now I also have a high fever due to a cough, and [I] feel nauseous;
neither a physician nor nurses, not even medicine [are available].

sakalāvayavaḥ prakampate
vapuṣaḥ śaktir abhāvatāṃ gatā |
varivarti rujāsthisandhiṣu
maraṇaṃ me nikaṭaṃ samāgatam || 42 || (Viyoginī)

42. "Every part [of my] body is trembling whose
resistance is completely gone;
pain-infested are my bones and joints,
and death is drawing near.

niśiteṣuvivedhitā yathā
hṛdayāntar janitogravedanāḥ |
divi vā bhiṣajāṃ gaṇair api
na hi śakyāḥ śamituṃ kadā cana || 43 || (Viyoginī)

43. "Terrible pain has arisen in [my] heart as if
pierced by a sharp arrow; even so
many heavenly physicians were
never ever able to relieve it.

khananaṃ viṣasūcinā yathā
paripīḍā śirasi pravartate |
ghananiśvasitaṃ viśeṣato
varivarty Antakamanyuvāyuvat || 44 || (Viyoginī)

---

[78] Śv, p. 24f., st. 41a: °*sutakukkura*.

[79] According to Pāṇ. 7.4.91 besides *varvartti* / *varvarti* = intens./frequ. of √*vṛt;* cf. also below, st. 42c, 44d.

44. "[I] have such a headache as if [I] were maltreated
with a poisoned probe; [my still] ongoing breathing
is such an extreme wheezing [that it] resembles the
furious breath of the Lord of Death.

asamāptavacaḥ sagadgadaṃ
bahir āgacchati mandam āsyataḥ |
kṣatadantamukhodare 'dhunā
rasanā niṣkriyavat pravartate || 45 || (Viyoginī)

45. "Unfinished word[s] faintly come out
of [my] mouth with a stutter;
and now in the face's 'cavity' with decayed teeth
the tongue [even] refuses, so to speak, to function.

adhunā jarayā vimarditaṃ
śravaṇaṃ mudritam eva Mṛtyunā |
kṣayapakṣagatendudīdhitis
amatām eti vilocanadvayam || 46 || (Viyoginī)

46. "Now [my] ear[s] are smitten with
old age and actually sealed up, [as it were],
by Yama; [my] eyesight is failing, resembling
the moonlight during the dark fortnight.

suta mā śucayārdito bhava
kṛtavedin bhuvi martyajanmiṣu |
apahāya bhavantam āśv ahaṃ
na cireṇĀntakamandiraṃ[80] ***bhaje*** || 47 || (Viyoginī)

47. "O [my] grateful son [who] on earth,
in the world of mortals, [knows what gratitude
is], do not be sad. I am about to leave you;
before long I shall experience Yama's place.

---

[80] Śv, p. 28, st. 47d: *nacire°*.

bhavato guṇasaṃcayaḥ[81] ***sadā***
bhavatān martyajanasya darpaṇaḥ |
akṛtajñanarāṃś ca śikṣituṃ
bhavatāc chikṣakapuṃgavo[82] ***bhavān || 48 ||*** (Viyoginī)

48. "May your accumulation of virtues always be a mirror [driving home] to the world of mortals [the merit of gratitude]. May you be a heroic teacher [in order] to be helpful to those who are ungrateful.

tridaśe bhuvi vā kadā cana
na tu kiṃ cid[83] ***dhruvam asti śāśvatam***[84] ***|***
muninā jadagekabandhunā
viditā nirvṛtir eva susthirā || 49 || (Viyoginī)

49. "Both in heaven and on earth there is never [to be found] anything lasting and permanent whatsoever. The Sage, the world's true friend, [however,] has discovered [that which is] truly firm: final emancipation.

'sattveṣv ahaṃ paramanīcapaśur bhavāmi'
mā mitra kukkura tathā vimanā bhava tvam |
ślāghyo bhavān bhavati sādhu kṛtopakāraṃ
hastastharatnam iva māṃ ca[85] ***sadā rarakṣa || 50 ||*** (Vasantatilakā)

50. "O [my] dog, [my] friend! Do not be depressed, thinking, 'among sentient beings I am the lowliest.' You are to be praised. You have greatly rendered me services and always protected me, as [one protects] a jewel in one's hand.

---

[81] Śv, p. 28f., st. 48a: °*sañcayaḥ*.

[82] Śv, p. 28f., st. 48d: °*puṅgavo*.

[83] Śv, p. 28f., st. 49b: *kiñ cid*.

[84] Śv, p. 28f., st. 49b: *śāsvatam*.

[85] Śv, p. 28f., st. 50d: *māñ ca*.

dhīman kṛtajñaśunaka priyamitravarya[86]
mā bhūt kadā cid api te manujeṣu janma |
nollaṅghya sadguṇagaṇaṃ tava vidyamānaṃ
jīvyāt[87] ***sukhena suciraṃ jagato hitāya || 51 ||*** (Vasantatilakā)

51. "O intelligent thankful dog, the best of dear friends!
May you never be born as a human being. May you
live long and happily for the welfare of the world without
losing[88] the host of good qualities which you possess."

tattvāvabuddhaśunakaḥ sapadi svabhartur
dādhāvyate sma[89] ***savidhe bhiṣajo niketam***[90] ***|***
leledhi tasya caraṇaṃ mukham īkṣamāṇaḥ[91]
prāk pādayor nyapatad[92] ***āśu viṣādapūrvam || 52 ||*** (Vasantatilakā)

52. No sooner had the dog realised the emergency[93] [pertaining
to his] maintainer than he ran as fast as he could to a
doctor's house. He directly threw himself at [the doctor's]
feet, licking them repeatedly and sadly looking at [his] face.

jajñe cikitsakavaro na hi kukkurasya
sūkṣmeṅgitaṃ sa ca na taṃ gaṇayāṃ[94] ***babhūva***[95] ***|***
śokābhibhūtaśunakaḥ sa punaḥ svanātham
āgamya deham asakṛt paritaś cucumba || 53 || (Vasantatilakā)

---

[86] Śv, p. 30f., st. 51a: °*śunakapriyamitravaryya.*

[87] Because of *te* / *tava,* one would expect *jīvyāḥ* whilst the author certainly had in mind the honorific *bhavat.*

[88] Lit.: 'not having transgressed'.

[89] Śv, p. 30, st. 52b: °*tesma.*

[90] Śv, p. 30f., st. 52b: *bhiṣajoni*°.

[91] Śv, p. 30f., st. 52c: *īkṣamānaḥ.*

[92] Śv, p. 30f., st. 52d: *nyapatat.*

[93] Lit.: 'reality, true state'.

[94] Śv, p. 30f., st. 53b: *gaṇayāṃ*°.

[95] Śv, p. 31, st. 53b: *babhuva.*

53. The most eminent among doctors did not understand
the dog's subtle hints and [therefore] did not take any
notice of him. Overcome with grief, the dog returned to
his master and many times kissed [his] body all round.

duḥsādhyarogavikalendriyanaṣṭabhāgyaḥ
prāṇān vihāya paralokam upāgataḥ saḥ |
bhartur viyogam asahiṣṇur aho – kṛtajñaḥ
śvāno vidīrya[96] ***hṛdayaṃ ca***[97] ***tam anvagacchat*** || 54 || (Vasantatilakā)

54. With impaired sense organs, the master whose disease was
difficult to cure and whose lifespan[98] was used up, breathed his
last and passed on to another world. Unable to bear the separation
from him, broken-hearted, alas, the grateful dog followed him.

duḥkhārṇave maraṇajātijarātaraṅge
jāto mayopacitakarmabalād bhave 'smin |
mā bhūd[99] ***asādhuṣu kadā cana janma martye***
nirvāṇam eva bhavatād bhavato vimuktam[100] || 55 || (Vasantatilakā)

55. [Since one is] born in the ocean of suffering and [at the mercy of] the wave[s] of death, birth and old age [again and again], may in this existence, by the impact of the [wholesome] action performed by me, [one] never be born on earth among evil beings; may there be [the realisation of] Nirvāṇa, finally free from becoming.

DavuldeṇagrāmajātaJñāneśvarayatīśvaraḥ |
Śvānastava iti khyātaprabandhaṃ kṛtavān imam ||

Jñāneśvara, born at the village of Davuldeṇa, supervisor of
ascetics, has composed this work entitled '[In] Praise of a Dog'.

---

96 Śv, p. 30f., st. 54d: *vidīryya.*

97 Śv, p. 30f., st. 54d: *°yañ ca.*

98 Lit.: 'fate, destiny'.

99 Śv, p. 32, st. 55c: *mābhūd.*

100 Śv, p. 32, st. 55d: *bhavatovi°.*

BIBLIOGRAPHY

BÖHTLINGK, Otto

1887 *Pâṇini's Grammatik.* Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Leipzig 1887.

FAUSBØLL, Viggo

1877 *The Jātaka, together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha.* For the first time edited in the original Pāli by V. Fausbøll. Vol. 1. London 1877 [Repr. London 1962].

GANDHI, D. N./KANADE, R. J.

1877 *Dhāturūpakośa.* Ratnagiri 1877 [Repr. Delhi 1990].

HAHN, Michael

1982 *Ratnākaraśānti's Chandoratnākara.* Edited by Michael Hahn. Kathmandu 1982. (Nepal Research Centre, Miscellaneous Papers, No. 34).

JÑĀNEŚVARA, Davuldeṇa

1997 *Śvānastavakāvyam.* Nugegoḍa 1997.

SPEIJER, Jacob Samuel

1886 *Sanskrit Syntax.* By J. S. Speijer. With an Introduction by H. Kern. Leyden 1886.

Der *dPe chos rin chen spuṅs pa'i btus miṅ* – eine Quelle zur tibetisch-mongolischen Lexikographie und Schriftkunde*

Ulrike ROESLER

Das Genre des an einem Grundtext fortschreitenden Wortkommentars ist aus der klassischen tibetischen Literatur wohlbekannt. Wortkommentare waren in besonderem Maße dann notwendig, wenn die Sprache eines Textes ungewöhnlich war, sei es, daß es sich um Übersetzungen stilistisch schwieriger Sanskrit-Werke handelte, sei es, daß der Grundtext eine alte Sprachstufe des Tibetischen repräsentierte, deren Wortschatz nicht mehr geläufig war, oder daß er idiomatische oder dialektale Ausdrücke enthielt, die nicht an der Norm der klassischen tibetischen Schriftsprache orientiert waren. Die beiden letztgenannten Merkmale zeichnen einen der frühesten erhaltenen *lam rim*-Texte, den *dPe chos rin chen spuṅs pa* des Po-to-ba Rin-chen-gsal (1027–1105) aus. Es handelt sich bei diesem Text um eine Darstellung des Stufenwegs zur Erleuchtung anhand von Beispielen, wie er von 'Brom-stons Schüler Po-to-ba gelehrt und von dessen Schülern aufgezeichnet wurde. Der Text ist uns ausschließlich in der Form überliefert, wie ihn lCe-sgom Śes-rab rdo-rje[1] im 12. Jh. auf der Basis von zwei früheren, heute verlorenen *dPe chos*-Fassungen aufzeichnete. Zu dieser Version existiert ein Wortkommentar des großen Gelehrten und Kommentators A-kyā yoṅs-'dzin dByaṅs-can dga'-ba'i blo-gros (1740–1827).[2] Selbst er, der mit der Sprache der frühen bKa'-gdams-pa-Literatur bestens vertraut war,[3] bemerkt, daß der

---

* Im Wintersemester 1995/96 bot Michael Hahn an der Universität Marburg eine „Einführung in die klassische mongolische Schriftsprache" an. Dieser Beitrag ist als ein kleiner Dank dafür gedacht, daß er uns auf diese Weise das Mongolische zugänglich gemacht hat. – Mein herzlicher Dank gilt auch Dr. Rudolf Kaschewsky (Bonn) und Prof. Dr. Karenina Kollmar-Paulenz (Bern), die mir mit nützlichen Ratschlägen zur Identifizierung einiger mongolischer Wörter in tibetischer Schrift geholfen haben. Dr. Jens Wilkens (Marburg) sei für seine wichtigen Literaturhinweise gedankt.

[1] Eine äußerst materialreiche und instruktive Auswertung der Quellen über lCe-sgom Śes-rab rdo-rje bietet SØRENSEN 1999. Zu seinen Lebensdaten vgl. L. VAN DER KUIJP, „On the Fifteenth Century Lho rong chos 'byung by Rta tshag Tshe dbang rgyal and Its Importance for Tibetan Political and Religious History", in: *Lungta* 14 (2001): 57–76, insbes. 69.

[2] *dPe chos rin chen spuṅs pa'i brda bkrol don gñer yid kyi dga' ston*. Mir liegen zwei Textausgaben vor: ein in St. Petersburg befindlicher Blockdruck, 12 Folien, 6 Zeilen, St Petersburg Catalog B 6677/6, und ein moderner Nachdruck (in: *dPe chos daṅ dpe chos rin chen spuṅs pa*, ed. mGon-po dar-rgyas, Peking 1991. (Gaṅs can rig brgya'i sgo 'byed lde mig 17.)). Zu dByaṅs-can dga'-ba'i blo-gros und seiner umfangreichen Tätigkeit als Kommentator bedeutender Werke der tibetischen Literatur vgl. EIMER 1986.

[3] Er verfaßte auch einen Wortkommentar zum „Schwestertext" des *dPe chos rin chen spuṅs pa*, dem *Be'u bum sṅon po'i 'grel pa*. Außerdem kommentierte er mehrere spätere *lam rim*- und *blo sbyoṅ*-Werke. Vgl. die entsprechenden Angaben in Toh. Section XVII.

dPe chos rin chen spuṅs pa aufgrund regionaler Ausdrücke schwer zu verstehen sei,[4] und diese Beurteilung wird geradezu als Stereotyp bis in die heutige Zeit – z. B. im Vorwort einer modernen Druckausgabe des *dPe chos* (Peking 1991) und als Einschätzung von gelehrten Tibetern – wiederholt. In der Tat stößt man bei der Lektüre auf zahlreiche Ausdrücke, die in den gängigen Wörterbüchern wie denen von JÄSCHKE und DAS und dem *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (ZHD) nicht verzeichnet sind. Sogar dByaṅs-can dga'-ba'i blo-gros macht in seinem Wortkommentar mehrfach die Bemerkung, daß er sich der Deutung mancher Ausdrücke nicht ganz sicher ist (*... źes pa yin sñam* | u. ä.).

Um so schwieriger muß ein solcher Text für mongolische Leser gewesen sein,[5] so daß es nicht erstaunlich ist, daß wenigstens zwei mongolische Wortkommentare zum *dPe chos* erhalten sind: ein Kommentar mit Erläuterungen in mongolischer Schrift[6] und der hier vorliegende *dPe chos rin chen spuṅs pa'i btus miṅ Śes rab kyi mig gsal byed kyi sgron me* (Kurztitel: *bTus miṅ*)[7] des Ilaγuγsan Qutuγtu Blo-bzaṅ bsam-grub (1820–1882),[8] der die schwierigen tibetischen Ausdrücke teils auf tibetisch, teils auf mongolisch paraphrasiert, beides jedoch in tibetischer Schrift. Dies macht den Text in zweifacher Hinsicht hochinteressant: zum einen als lexikographische Quelle für frühes autochthones Tibetisch und für idiomatische Wendungen aus der Zeit des frühen *phyi dar*, zum anderen als einen

---

[4] Vgl. die (auch im *bTus miṅ* zitierte) Eingangspassage, mit der der Kommentarteil beginnt: *de las byuṅ ba'i brda yul skad go dka' ba 'ga' źig 'dir bkod pa ni* | ... sowie die abschließende Bemerkung (ich zitiere die Ausgabe Peking 1991): *de yaṅ bka' gdams pa'i dge ba'i bśes gñen rnams kyis phal cher raṅ gi ñams myoṅ gi steṅ nas gnas skabs de'i gdul byas go sla ba'i phyir yul skad kyis chos gsuṅs pa maṅ phyir* | *don dka' ba min ruṅ yul skad de gźan gyis go dka' bas* | *'dir tshigs sṅa phyi'i bab la brtags nas blo la śar tshod bris pa yin pas raṅ gis dris gtugs daṅ dpyad pa źib 'jug bgyis te nor 'khrul la dor len ma nor ba mdzod* | .

[5] Der *dPe chos rin chen spuṅs pa* genoß offenbar nicht nur in Tibet, sondern auch in der Mongolei einige Popularität: er wurde nicht nur auf Tibetisch in der Mongolei gedruckt, sondern auch zweimal ins Mongolische übersetzt (vgl. KIRIPOLSKÁ 1996: 315f. sowie HEISSIG 1961: 93f. und 176, Nr. 146 und 297).

[6] *dPe chos rin chen spuṅs pa'i tshig bod kyi skad ni sog skad kyi śan sbyor btus miṅ mig snaṅ* von Blo-bzaṅ stobs-chen, St Petersburg Catalog B 9226/3: Ms, Fol. 1a–24a.

[7] Als Textgrundlage verwende ich hier einen mongolischen Blockdruck in tibetischer Schrift, der in St. Petersburg aufbewahrt wird: St Petersburg Catalog B 7995/3, Fol. 1a–31a, die ersten beiden Seiten sind vierzeilig, die anderen sechszeilig bedruckt. Der Rand trägt die Angabe des Titels und die Seitenzahl, und zwar *recto*: *dpe*, Zahl (in Buchstaben), *verso*: *chos*, Zahl (in Ziffern). Die Russische Akademie der Wissenschaften/St. Petersburg verfügt über weitere Exemplare des *bTus miṅ*. Nach Auskunft von Prof. Dr. P.K. Sørensen (Leipzig) befindet sich ein Exemplar des hier vorliegenden Blockdrucks (31 Fol.) in Ulan Bator.

[8] Zur Person des Ilaγuγsan Qutuγtu Blo-bzaṅ bsam-grub vgl. MHTL, Part 2, 1963: 44–46 und 54. Der *bTus miṅ* ist im Verzeichnis seiner gesammelten Werke enthalten (MHTL Nr. 10154, diese Ausgabe soll 21 Folien umfassen). Unser Blockdruck (31 Folien) endet dagegen mit der Angabe: *dpe chos rin chen spuṅs pa'i btus miṅ *śes rab kyi* mig gsal byed kyi sgron me źes bya ba 'di ni* | *bla ma'i bka' drin gyis ñe bar 'tsho ba'i sṅags ram pa chos rje lcam sriṅ skyabs kyis bris pa'o* || .

Zeugen des Transliterationsverfahrens von mongolischen Wörtern mit Hilfe des tibetischen Alphabets, ein Verfahren, das aufgrund des unterschiedlichen Phoneminventars beider Sprachen notwendig gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt.

Die einzige mir bekannte Untersuchung dieses Verfahrens enthält ein Artikel GRØNBECHS,[9] der auf knappem Raum einige moderne Textproben bietet und die Besonderheiten und Probleme des Umschriftverfahrens erläutert. Bisher scheint kein festes System bekannt zu sein, nach dem derartige Transliterationen vorgenommen wurden, und um es gleich vorweg zu nehmen: auch aus dem vorliegenden Text wird sich kein festes System ableiten lassen. Jedoch kann man gewisse Grundregeln aufstellen, die den Umgang mit ähnlichen Texten erleichtern mögen.

Diese Grundregeln stimmen größtenteils, aber nicht in allen Einzelheiten mit den von GRØNBECH beobachteten überein. Wie auch GRØNBECH dargestellt hat, geben aspirierte stimmlose Verschlußlaute des tibetischen Alphabets normalerweise die unaspirierten stimmlosen Verschlußlaute des mongolischen Alphabets wieder (tib. *kh* = mong. *k* etc.), unaspirierte tibetische Buchstaben, und zwar sowohl die stimmlosen wie auch die stimmhaften, stehen für die stimmhaften Verschlußlaute (tib. *k* und *g* = mong. *g* etc.). Im Tibetischen fehlt eine Entsprechung zu den velaren Reibelauten des Mongolischen. Mongolisches *q* wird durch den tibetischen Buchstaben *h* wiedergegeben. Für *γ* im Silbenanlaut wurde eine Ligatur eingeführt, die in GRØNBECHs Proben nicht verwendet wurde: *k* mit subskribiertem *w*. In Einzelfällen findet man auch Ligaturen wie *gwa* und *hwa* für *γa* oder *γu*. Innerhalb eines Wortes kann auch subskribiertes *w* alleine für (meist intervokalisches) *γ* stehen (z. B. *lwu* = *lγu, cwu* = *ǰiγu, pwo* = *boγo, 'wor* = *oγur*). Intervokalisches *γ* fällt jedoch, wie in der modernen Aussprache üblich, auch mehrfach aus, ohne daß der dadurch entstehende Langvokal kenntlich gemacht würde (z. B. 1.42, 1.75b, 1.80 etc.). Langvokale werden allerdings zuweilen auch als solche notiert (z. B. 0.34). Bei den Vokalen besteht eine recht hohe Variationsbreite; auch für den *bTus miṅ* trifft GRØNBECHs Beobachtung zu, daß nur der Vokal der ersten Silbe einigermaßen verläßlich angegeben wird und kurze Vokale der Folgesilben häufig ungenau wiedergegeben sind.[10] Ebenso wie in GRØNBECHs Beispielen werden die Umlaute *ö* und *ü* als *u* geschrieben. Die Diphthonge werden in der Regel nicht, wie in GRØNBECHs Textproben, mit tib. *as* (= mong. *ai*), *os* (= mong. *oi/ui*) und *us* (= mong. *üi*) wiedergegeben, sondern mit Hilfe des *'a chuṅ* nachgeahmt: *'u gu'i* =

---

[9] GRØNBECH 1953. Zu vergleichen ist ein umfangreicher zweiteiliger Artikel von MAUE/RÖHRBORN über einen alttürkischen Text in tibetischer Schrift aus Tun-huang, der eine ausführliche Erörterung des dort verwendeten Transliterationsverfahrens bietet. Das von YE-ŚES RDO-RJE zusammengestellte tibetisch-mongolische Wörterbuch bietet ein ähnliches Umschriftverfahren wie der *bTus miṅ*, allerdings ohne daß dieses Verfahren erläutert würde.

[10] GRØNBECH 1953: 8: „There is a characteristic uncertainty in the rendering of short vowels outside of the first syllable, mostly, though not necessarily, favouring labial attraction: *'olun* for *olan*, *yagama* for *yaγuma*; *sudar* for *sudur*. The long vowels of modern Mongolian, which in the written language correspond to two vowels with an intermediate *g, γ, b* or *m*, are mostly noted as simple vowels [...].“

mong. *ügei*, *du kwa'i* = mong. *duγui* etc. (vgl. allerdings 1.11: *gus* = mong. *güi*). Im Anlaut wird manchmal ein *y* vor vorderen Vokalen geschrieben, manchmal auch nicht (zu den verschiedenen Varianten vgl. z. B. 0.3, 0.39 sowie 0.62 und 1.56). Damit läßt sich folgende Tabelle aufstellen, wenn auch die hier angegebenen Entsprechungen nicht für jeden Einzelfall gelten:

tibetischer Buchstabe	**mongolischer Buchstabe**	**tibetischer Buchstabe**	**mongolischer Buchstabe**
k	g	ts	š, ǰ
kh	k	tsh	č
g	g, γ (v. a. Silbenauslaut)	dz	š, ǰ
ṅ	ng, n (Silbenauslaut)	subskribiertes w	γ (bzw. Langvokal)
c	ǰ	ź	š
ch	č	z	-
j	-	'	[Vokal]
ñ	(singulär für n)	y	y
t	d	r	r
th	t	l	l
d	d	ś	š, s
n	n (Silbenanlaut)	s	s
p	b	h	q
ph	-	a	[Vokal]
b	b		
m	m, ng (Silbenauslaut)		

Zum Inhalt und zur Entstehungsgeschichte des kommentierten Textes, d. h. des *dPe chos* soll hier nicht Stellung genommen werden, da dies in einem anderen Rahmen geschieht. Einige Einzelheiten über den Autor und die Entstehung des Textes gehen aus dem Einleitungsabschnitt des *bTus miṅ* hervor.[11]

Der *bTus miṅ*-Druck basiert, was die Lesarten der aus dem *dPe chos* stammenden Lemmata betrifft, auf einem Druck des *dPe chos*, der aus Urga stammt (im folgenden U, St Petersburg Catalog B 9474/2).[12] Aufgrund des Druckbildes könnte der *bTus miṅ*-Druck gut aus demselben Umfeld stammen wie der *dPe chos*-Druck U.[13]

---

[11] Eine ausführliche Monographie mit einer Übersetzung und Studie des *dPe chos* ist in Vorbereitung. Die Grundstruktur dieses frühen *lam rim* wurde von der Autorin auf dem 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies in Bloomington (1998) vorgestellt und wird in den „proceedings" dieser Tagung erscheinen.

[12] Nach einer Bemerkung des A-kyā yoṅs-'dzin handelt es sich bei der zugrundegelegten *dPe chos*-Ausgabe um einen *hal ha khu re chen mo'i par* (vgl. *bTus miṅ* 1.67a); *khu re chen mo* oder mong. *yeke küriye* bezeichnet Urga. Auch A-kyā yoṅs-'dzins Kommentar übernimmt die Lesarten aus dem *dPe chos*-Druck U, fügt jedoch zuweilen Lesarten aus einem zentraltibetischen Blockdruck bei.

[13] Vladimir Uspensky, dem ich an dieser Stelle herzlich für seine Hilfe bei der Beschaffung von Mikrofilmen und für seine Auskünfte danken möchte, teilte mir über diesen Druck des *bTus miṅ* (St

Betrachtet man die Kommentartechnik des *bTus miṅ*, so stellt man fest, daß er den Kommentar des A-kyā yoṅs-'dzin fast vollständig zitiert, ihn jedoch um zahlreiche weitere Lemmata ergänzt. Auffällig ist, daß Blo-bzaṅ bsam-grub in seiner Einleitung und im Kolophon nirgends explizit erklärt, daß er sich auf den Kommentar des A-kyā yoṅs-'dzin stützt; er erwähnt jedoch A-kyā yoṅs-'dzin als Referenz zu einzelnen Erklärungen (vgl. z. B. 1.67a). Daneben gibt der *bTus miṅ* teils zusätzliche tibetisch-tibetische Erläuterungen, für die mir keine Quelle bekannt ist, teils tibetisch-mongolische Erläuterungen.[14] Vergleicht man die mongolischen Paraphrasen des *bTus miṅ* mit den Wortgleichungen in anderen lexikographischen Quellen wie der *Mahāvyutpatti*, SUMATIRATNAS Wörterbuch oder auch dem zweiten mongolischen Wortkommentar zum *dPe chos*, so findet man äußerst wenige Übereinstimmungen, was die Identifizierung der mongolischen Begriffe des *bTus miṅ* erschwert, da man allein auf das oft uneindeutige Schriftbild zurückgeworfen ist.

Der lexikographische Wert des *bTus miṅ* läßt sich nicht pauschal charakterisieren. Am verläßlichsten und interessantesten mögen die von A-kyā yoṅs-'dzin übernommenen tibetischen Paraphrasen sein. Dabei wird jedoch das einschränkende *źes pa yin sñam* aus den Erläuterungen des A-kyā yoṅs-'dzin mehrfach ausgelassen, so daß eine Sicherheit ausgedrückt wird, die vielleicht in Wirklichkeit nicht besteht. Insbesondere zu Beginn des *bTus miṅ* werden noch sehr einfache Wörter erklärt, die dem Leser geläufig sein dürften (z. B. *'o skol, khoṅ* etc.), im weiteren Verlauf werden nicht mehr ganz so viele Ausdrücke kommentiert. Manche Einträge enthalten lediglich Korrekturen oder Schreibvarianten zum *dPe chos*-Druck U (z. B. 0.22, 0.40 und 41) oder geben eine grammatische Erläuterung (z. B. 0.59 und 60). Zuweilen weicht die angegebene Paraphrase leicht vom Sinngehalt des erklärten Ausdrucks ab, zuweilen paßt sie nur für den gegebenen Kontext (wie auch der Kommentar selbst einige Male bemerkt). Insgesamt tendieren die mongolischen Erläuterungen dazu, die tibetischen Ausdrücke eher wörtlich als sinngemäß wiederzugeben, was manchmal auf Kosten des Sinns und mehrfach sogar auf Kosten der mongolischen Grammatik geht. Trotz dieser Einschränkungen kann der *bTus miṅ* sicher als eine interessante lexikographische Quelle betrachtet werden, die zudem fast den ganzen Wortkommentar des A-kyā yoṅs-'dzin zugänglich macht.

Im folgenden werden beispielhaft die ersten beiden Kapitel des *bTus miṅ* in einer gegliederten Transliteration präsentiert, bei der die Lemmata durchnumeriert sind, um Querverweise zu ermöglichen. Die erste Zahl bezieht sich auf die Kapitelzählung des *dPe*

Petersburg Catalog B 7995/3) mit, daß er auf chinesischem Papier gedruckt sei, aber seiner Ansicht nach wahrscheinlich in Urga hergestellt wurde.

[14] SUMATIRATNAS 1877 verfaßtes Wörterbuch nimmt mehrfach Bezug auf den *dPe chos* und zitiert ebenfalls aus dem Kommentar des A-kyā yoṅs-'dzin. Die mongolischen Paraphrasen aus dem *bTus miṅ* und aus SUMATIRATNAS Wörterbuch sind jedoch unabhängig voneinander. (Die beiden Autoren, Sumatiratna und Blo-bzaṅ bsam-grub, waren übrigens exakte Zeitgenossen: beide wurden 1820/21 geboren.)

chos; die Null bezeichnet Worterklärungen zum Einleitungsteil dieses Werkes.[15] Hinter mongolischen Worterklärungen füge ich in Klammern und kursiver Schrift den mongolischen Text in der bei uns gebräuchlichen Transliterationsweise an, soweit es mir gelungen ist, das Gemeinte zu identifizieren. Dies war nicht in allen Fällen möglich, zum einen aufgrund der Uneindeutigkeit der Umschrift und zum anderen wegen des Mangels an Vergleichsquellen,[16] durch die die Deutung der mongolischen Äquivalente hätte abgesichert werden können. Daher können manche der hier vorgeschlagenen Deutungen lediglich tentativen Charakter beanspruchen.

Probleme ergaben sich auch schon bei der bloßen Transliteration des *bTus miṅ*. Z. T. sind diese durch die unsichere Orthographie des Blockdrucks bedingt: der *tsheg* ist oft gar nicht zu erkennen, oft ist er auch falsch gesetzt. *p* und *b* sind oft nicht zu unterscheiden, ebenso *d* und *ṅ*, zuweilen werden sogar *d, ṅ* und *r* verwechselt. Manchmal steht *h* für *t* und umgekehrt. All dies deutet auf eine einigermaßen schlechte Vorlage hin und bereitet zusätzliche Schwierigkeiten bei der Identifizierung der mongolischen Wörter. Leichter war natürlich der tibetische Text zu beurteilen; hier habe ich die Setzung der *tsheg*s und die Verwendung der Nominalpartikeln (*pa* und *ba*) stillschweigend standardisiert. Weitergehende Konjekturen sind kenntlich gemacht.

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN SYMBOLE UND ABKÜRZUNGEN:

[.]	zerstörter oder unleserlicher Buchstabe
{ }	zu tilgende Buchstaben
⟨ ⟩	hinzuzufügende Buchstaben
AY	wörtliches oder beinahe wörtliches Zitat aus A-kyā yoṅs-'dzins Kommentar (im TM zuweilen gegenüber AY leicht verkürzt)
add.	gegenüber A-kyā yoṅs-'dzins Kommentar hinzugefügte Wörter
om.	aus A-kyā yoṅs-'dzins Kommentar ausgelassene Wörter
TM	*bTus miṅ*
-	Verbindungslinie im Blockdruck
..	zwei oder mehr zwischen zwei Worten eingefügte *tsheg*s, die einen syntaktischen Sinneinschnitt markieren
□	Spatium im Text, das einen syntaktischen Sinneinschnitt markiert
$_{\text{tiefgestellter Text}}$	als Einfügung oder Glosse unter der Zeile hinzugefügte Erläuterungen
†	*sbrul śad*

[15] Der „Kern" des *dPe chos*, d. h. der eigentliche *lam rim* umfaßt 25 Kapitel. Er ist umrahmt von einer Einleitung (hier als Kapitel 0 bezeichnet) und dem Schlußteil mit Segensgebet und Kolophon.

[16] Da der *bTus miṅ* ausdrücklich nur die ungewöhnlichen Ausdrücke aus dem *dPe chos* kommentiert, kann man kaum Parallelen aus der kanonisch-buddhistischen Sprache erwarten, so daß die tibetisch-mongolischen Glossare aus diesem Bereich als Vergleichsquelle ausscheiden. Wie bereits erwähnt, bieten auch die mongolischen Paraphrasen bei SUMATIRATNA oder im zweiten mongolischen Wortkommentar zum *dPe chos* kaum eine Kontrollmöglichkeit.

| dpe chos rin chen spuṅs pa'i btus miṅ śes rab kyi mig gsal byed kyi sgron me źes bya ba bźugs so ||

0. **(1b)** | na mo gu ru (AY)[17] | bka' drin mñam med bla ma dam pa rnams la phyag 'tshal źiṅ gus pas rjes su bzuṅ du gsol |
po to ba'am $_2$ pu to ba źes pa ni | (om. 'phan yul spras kyi) ba'o thaṅ źes pa'i sar ri po to ste po tho lta bu'i steṅ du dgon pa btab nas bźugs pas po to ba źes grags[18] | mtshan dṅos ni rin chen gsal (om. źes pa ste) $_3$ gnas brtan yan lag 'byuṅ gi sprul par grags | khoṅ gis dpe sna tshogs kyi sgo nas lam rim daṅ sbyar ba'i dpe chos la[19] rgyas 'briṅ bsdus gsum yod de | thog $_4$ mar dge bśes grab {..} pas bsgrigs pa bsdus pa daṅ | de'i rjes su brag dkar pas bsgrigs pa rgyas pa daṅ | de nas lce sgom rdzoṅ pa śes rab rdo rjes bsgrigs pa **(2a)** 'briṅ po ste dpe chos rin chen spuṅs pa źes grags pa dar rgyas che'o || (AY)
de las byuṅ ba'i brda yul {..} skad go dka' ba 'ga' źig bod daṅ $_2$ hor skad 'dres nas 'dir dgod pa ni (AY)[20] |

0.1 'o skol ni | - raṅ cag gam bdag cag ṅed ces pa'i don no ||

0.2 kha yar ni - khe te (*kedü* „einige; mehrmals") - gcig gñis |

0.3 bum pa gaṅ byo ni - phos pa $_3$ źes pa - yu lu ge (*ilegü, ülegüü* „viel, zu viel; Übermaß")[21]

0.4 gda' ni - yod |

0.5 bźugs riṅ ni - dus sam skabs - 'u ne te (*önide* „lange Zeit") |

0.6 ci drag ni - ci bzaṅ |

0.7 bśa' ma ni - rnal ma - da tsha da'i | (*tusatai* „nützlich, effektiv" (?))[22] (vgl. 1.92)

0.8 'dal ka che ba ni - khyab $_4$ che ba'am rgya che ba daṅ 'phrin las dar rgyas che ba'i don no (AY) ||

---

[17] AY richtig: *na mo gu ra we.* Es folgen bei AY zwei Einleitungsstrophen, die der TM nicht wiedergibt.

[18] Zitat von AY mit dem Unterschied, daß AY die Variante *pu to ba* erst bei der zweiten Nennung des Namens angibt (*... po to ba'am pu to ba źes grags* |).

[19] AY etwas ausführlicher: *khoṅ gis dpe sna tshogs daṅ sbyar nas chos gsuṅs pa'i dpe rnams slob ma rnams kyis lam rim daṅ sbyar te phyogs gcig tu bsgrigs pa la po to ba'i dpe chos źes bya ste | de la...*

[20] AY ebenso bis auf das Satzende: ... *'ga' źig 'dir dgod pa ni.*

[21] Zu erwarten wäre hier ein Ausdruck wie „ausgießen". Die betreffende Stelle im *dPe chos* spricht davon, daß die buddhistische Lehre vom Lehrer an den Schüler weitergegeben wird wie wenn ein voller Krug in einen andern gegossen wird.

[22] Diese Deutung paßt weder ganz zum Schriftbild, noch zum Sinn: *gśa' ma*/*bśa' ma* bedeutet „angemessen, [einer Sache] würdig; wahrhaftig, aufrichtig, echt". Als Äquivalente könnte man auch *ačitai* „gnädig, wohltätig" oder *todurqai* „deutlich, klar, exakt" in Erwägung ziehen; eine wirklich überzeugende Lösung wäre aber auch dies nicht.

0.9 ljags nar mdzad ni - ljags brkyaṅ ba (AY) | - khel kwar kwa hu | - 'am 'al da ba | (*kele γarγaqu* „die Zunge herausstrecken" | *amaldaba* „er hat versprochen, geschworen")[23]

0.10 dar cig ni - dus gcig tu - thur **(2b)** ni geṅ | (*tür nigen* „einen Moment")

0.11 źal rog ge ni - sgra med - du kwa'i | (*duγui* „still, schweigend")

0.12 mkhar thog ni - sa cha'am gnas kyi miṅ (AY) | - ho tha'i | (*qota*(*-yi*?) „Stadt, Festung")[24]

0.13 dra bab can du ni - druṅ du - der ged du | (*dergede* „in der Nähe")

0.14 khoṅ ni - the de | (*tede* „jene" (Pl.))

0.15 khoṅ gi de na mtshaṅ ba źes pa'i de na ni - naṅ - ther tho thar | (*tere dotura* „darin")

0.16 $_{2}$ bsnan ni - ne mu khu | (*nemekü* „hinzufügen, vergrößern")

0.17 bag tsam ni - cuṅ zad |

0.18 ye mi yod pa ni - gtan nas med | - 'og thu 'ul | (*oγtu ülü* „überhaupt nicht")

0.19 siṅ siṅ ṅe ni - gsal siṅ ṅe (AY) | - ser geg tho dor ha'i | (*sergeg* „aufmerksam", *todurqai* „klar, deutlich") (vgl. 0.30)

0.20 yad yud ni - gal chuṅ mi btaṅ ba (vgl. AY)[25] | ha śi ya śi | (*qasi yasi* „nachlässig, ohne Sorgfalt")

0.21 mnos $_{3}$ ni - bo dal | (*bodul* „Ansicht, Gedanke")

0.22 mi btub ni - mi thub |

0.23 kha rgod bcog (*recte:* gcog) ni - 'er chi ma mi'i 'a ma tha sal hu | - 'omag kc ki mo ha hwa | (*yerü čimegen-i* (?) *ama tasulqu* „das Gerede beenden" |[26] *omuγ⟨tu⟩* (?) *gekü moquγaqu* „das arrogante Gerede [der anderen] überwinden")

0.24 g.yos ni - pol kwa hu | (*bolγuqu* „kochen, zubereiten")

0.25 khe ñen ni - hoṅ ca 'al da | (*qongǰil aldal* „Gewinn [und] Verlust")

0.26 a caṅ che ni - phar źog gam smos ci dgos sam .. lta ci smos (AY) |

0.27 $_{4}$ chos chag kyaṅ ni - chad pa | - thog thab cheg | (?)[27]

---

[23] AY und TM kommentieren hier eine Glosse im *dPe chos*-Druck U, die wörtlich bedeutet: „die Zunge herausstrecken", im Kontext aber etwa bedeuten muß: „etwas klar/wahrhaftig aussprechen". Der vergleichbare mongolische Ausdruck *kele ama γarγaqu* „to arouse altercation and adverse criticism" (LESSING) erscheint hier sinngemäß nicht passend.

[24] Das Schriftbild spricht für eine Akkusativ-Endung, deren Sinn mir hier allerdings unklar wäre.

[25] Der erläuterte Ausdruck ist im TM verkürzt zitiert. AY: *yad yud la mi btaṅ ba ni gal chuṅ la mi btaṅ ba.*

[26] Wörtlich: „im Hinblick auf das allgemeine Gerede (*yerü čimegen*) aufhören, zu sprechen".

[27] Eine Ableitung zu *toγta-* „ruhen, fest bzw. entschieden sein" bzw. *toγtaγa-* „stabilisieren, fest gründen, etablieren"? Aufgrund des *kyaṅ* würde man das *converbum concessivum* erwarten: *toγtaγabaču* „obwohl [die Lehre] begründet wird".

0.28 sñom sñom mi byed ni - naṅ rtags mi byed (vgl. AY)[28] - kwa ra tsa 'ul śa hu | -'a ceg lan ha'i ha ran 'ul khu 'e 'ed hu | (*γarču ülü saγuqu* (?) „verweilen, ohne sich aufzumachen" |[29] *ajiγlan ... qaran ülü ...* (?) „ohne aufmerksam zu sein ... (?)") dbus par la sñam sñom źes yod (AY) |[30]

0.29 thu ba ni - mar lhud pa - dora da hu | - nel thu tu te | (*douradaqu* „sich verschlechtern" | (vgl. 1.94) ... (?)[31])

0.30 śes pa yer re siṅ ṅe ni ser geg sor kheg (*sergeg* „aufmerksam" (vgl. 0.19), *surγaγaγ* „intelligent") - rig pa dwaṅs $_5$ śiṅ gsal siṅ (AY)[32] | sṅar gyi siṅ siṅ daṅ don gcig go |

0.31a a ka da 'phro bcad ni - 'el {..} le pu lwu se ni | - 'ab 'is 'o ta tson sabal bo la na | (*ele bulγul-uγsan* „ganz unterbrochen" | ... (?))[33]

0.31b 'phro ni - tsal kwam ci | (*ǰalγamǰi* „Fortdauer")

0.32 a re dga' ni - ya mtshan te .. bzaṅ (AY) |

0.33 braṅ khaṅ ni - 'dug sa'i khaṅ pa'am $_6$ gnas khaṅ | (AY)

0.34 bya thi ba ni - phug ron (AY) - thag tha śe bō | (*taγtaγa sibaγun* „der Vogel 'Taube'")

0.35 ne'u kha ni - ne'u siṅ kha ste .. spaṅ thog la byed | - tsul gu śe ra khē | (*ǰülge* „Weide", *siruγai* „Erdreich, Boden")

0.36 mkhar ba ni - lag rten dbyug pa | - tha yag | (*tayaγ* „Stock")

0.37 oṃ btsug ni - og ko brten pa'am **(3a)** btsug pa (AY)[34] | - 'um lu ra thar ha da tha kwa hu | (?)

0.38 brdzis ni - da ra hu □ ge śeg ge khu | (*daruqu* „unterwerfen", *kesegekü/kečegekü* „unterwerfen, reglementieren")

0.39 snad (*recte*: snaṅ) ltar ni - śar śar | - yeb {..} yel kheṅ | (*ib ileken* „sehr klar")

---

[28] AY: *sñom sñom mi byed ni dbus par la sñam sñom źes 'byuṅ ba ltar te naṅ rtags mi byed ces pa'o.* In der Tat ist die Lesart *sñam sñom* zu bevorzugen; im Kontext des *dPe chos* bedeutet der Ausdruck „keinen Gedanken an [die buddhistische Lehre] verschwenden".

[29] Diese Erklärung paßt inhaltlich nicht. Das Schriftbild *śa hu* spricht außerdem für ein *si* im Anlaut; in Frage käme *siγaqu* (= *siqaγaqu*) „spähen, suchend schauen". Setzt man sich über den Anlaut *kwa* des ersten Wortes hinweg, könnte man konstruieren: *qaraǰu ülü siγaqu* „spähen, ohne zu beobachten; gucken, ohne etwas wahrzunehmen", was man im allerweitesten Sinne vielleicht als „unachtsam sein" verstehen könnte.

[30] Der Hinweis auf den Wortlaut im *dbus par*, d. h. im Blockdruck aus Zentraltibet bezieht sich offenbar auf den *dPe chos*-Druck aus 'Bras-spuṅs, der unter dem 7. Dalai Lama angefertigt wurde und der tatsächlich diese Lesart aufweist. AY gibt mehrfach Lesarten aus diesem Druck an, die von denen der mongolischen Tradition (U) abweichen.

[31] Zu *niltara-* „sich abnutzen"?

[32] AY: ... *siṅ ṅe.*

[33] Aus dem Schriftbild konstruierbar, aber ganz gegen die mongolische Grammatik wäre ein Ausdruck wie *yabusi odučan saγad bolun* „der Fortschritt/Lauf ist beendet worden".

[34] AY kommentiert die beiden letzten Lemmata als einen zusammenhängenden Ausdruck: *mkhar ba om btsug ni lag brten dbyug pa la og ko brten pa'am btsug pa* |.

0.40 sgrib pa ’dzad ni - zad |

0.41 bźug tu ni - ’jug tu |

0.42 $_{2}$ tshegs med ni - thu pug ’u gu’i | (*töbeg ügei* „ohne Mühe“)

0.43 ci tshug ni - ji ltar |

0.44 chos na mar ni - chos kyi naṅ na (AY) |

0.45 ’a chu na tshaṅ (*recte*: ’chun tshad) ni - ji ltar |

0.46 mdo na ni - mdo’i naṅ du |

0.47 ltag sprod ni - mi gñis kyi ltag pa sprad pa ltar ’gal ’du can $_{3}$ mi ’dra ba gsuṅ ba’i don no (AY) || - tab (lies: hab) sraṅ ni lu {..} ci | (*qabsurun neilejü* „zusammenfügen, sich miteinander verbinden“)[35]

0.48 mgo phur ba ni - mgo gtums pa (AY) | - thol ko’i kwo po hu | (*toluγai boγuqu* „den Kopf verhüllen/bedecken“)

0.49 phud ciṅ bkrol ṅi - mul thwal {la} hu tha’ la hu | (*multulaqu* „abnehmen, lösen“, *tailqu* „ausziehen, lösen“)

0.50 brtul ni - bsdus źes pa’i brda rñiṅ ṅo (AY) ||

0.51 dul ni - źi ba - ’u sa kwal $_{4}$ no mo haṅ | (*usqal* „friedlich, sanft“, *nomuqan* „friedlich, zahm“)

0.52 rtsar bźag ni - ha cu $_{\text{- ter bade}}$ da ’aṅ tha pi | (*qaǰiγu⟨-dur⟩* $_{dergede}$ *dayan talbi⟨qu⟩* (?) „an der Seite $_{\text{„[d. h.] dort/dabei“}}$ komplett niederlegen“)[36]

0.53 gźogs sñes byas pa ni - gźoṭ g.yas g.yon rtsigs pa sogs la brten pa’am khel ba (AY) | - ha cwu kwa ka raṅ kheb the khu $_{\text{- nal ha |}}$ ther gu thiṅ | (*qaǰiγu kerem kebtekü* $_{\text{- }naluqu\text{ |}}$ *terigüten* „mit der Seite an der Wand lehnen, $_{\text{sich anlehnen}}$ usw.“)

0.54 sta zur ni $_{\text{- tswa ru}}$ - da śa kwa raṅ pu ru ha {ru ha} | ($_{jaqaγur\text{ „seitlich“ (?),}}$ *tasiγuran* „seitliches Abweichen, In-die-Irre-Gehen“, *buruγu* „Fehler, falsch“|)[37]

0.55 $_{5}$ ṅag spyi brdol ni - gaṅ (*recte*: ṅag) gaṅ byuṅ ṅam ’dzem dogs med par smra ba’o (AY) ||

0.56 śab śib ni - śib ñiṅ ’ab ni hu | (*sibenen* ... (?) „Flüstern ...“ (?))[38]

0.57 ūṃ śes snas ’bud pa’i phyag ni $_{\text{- sa’i han ta gwa gar ga ce (}saiqan\ da\gamma u\ \gamma ar\gamma a\check{j}u\text{ „die Stimme angenehm erklingen lassen“)}}$ □ sna bug nas um źes gus pa’i sgra thon pa ste yul lugs kyis brda la ’gro $_{6}$ ba’o (AY)[39] ||

---

[35] Die Endung *-jü* mag dadurch bedingt sein, daß an dieser Stelle im *dPe chos* ein Terminativ steht: *ltag sprod du gsuṅs te*. Passender wäre die Kausativform *neilegülǰü* „etw. zusammenfügen“.

[36] Alternativ vielleicht: *qaǰiγuda anggi talbi⟨qu⟩* „bei [sich] getrennt/einzeln niederlegen“.

[37] Zu erwarten wäre ein Nomen wie *ǰaqa* „Seite“. Auch die vorhergehenden Begriffe sind inhaltlich nicht überzeugend: *sta zur* bedeutet „Hüfte“, zu erwarten wäre also ein Ausdruck wie *tasiya* o. ä. Im *dPe chos* scheint der Ausdruck *sta zur bstan pa* an dieser Stelle zu bedeuten: „den Rücken zukehren“, also ist hier vielleicht gemeint „die falsche Seite [zeigen]“?

[38] Zu erwarten wäre ein Verb wie **abiyaqu* „[einen Klang] von sich geben, ertönen“; belegt ist aber lediglich *abiya γarγaqu*.

[39] TM etwas verkürzt; AY: ... *yul lugs kyis źes* (!) *byas pa’i brda la ’gro ba’o*.

0.58 śes pa rgyaṅ ṅe cog ge ba ni - so rin son ci ha | (*sorin sonǰiqu* „jmd. schlecht machen, nachdem man ihn geprüft hat“) - kheṅs śiṅ 'khyog por byas nas źes pa'am sñiṅ riṅ 'khyog pa'i (AY: 'khyog po'i) don (AY) | - tho ma sa ra 'u gu | - yaṅ dza pa'i da la li ni 'a cag la hu | (*tomuγa* ... (?) *ügei yangǰu baidal-i ni aǰiγlaqu* „in unhöflicher/boshafter Weise (?) das Aussehen aufmerksam beobachten“)

0.59 bkod ni - 'das tshig |

0.60 'god ni □ ma 'oṅ ba'i tshig |[40]

0.61 **(3b)** † klad ni - mgo'am daṅ po'i miṅ |

0.62 'brog chen ni - gcan gzan sogs 'jigs pa'i sar chu med par mi phyugs med pa'i thaṅ chen po | - 'e khe thal | (*yeke tala* „große Steppe“)

1. † skyabs 'gro'i skyabs (AY richtig: skabs) ni (AY) |

1.1 go le sos dal ni - ga le $_2$ sos da (*recte*: dal) mo (AY)[41] | - 'a kwa cam 'al kwar | (*aγaǰim*, *alγur* „allmählich, gemächlich, langsam“)

1.2 kha chems ni - ge re se dza kha | (*geriyeslekü* „sein Testament machen“)[42]

1.3. gleṅ ni - brdzod (*recte*: brjod) |

1.4 mi śa blan ni - 'u swu khur gu khu | (*ösiye kürgekü* „Rache vollziehen“)[43]

1.5 dgoṅs ni - 'o ra'i 'u du śu | (*orui*, *üdesi* „Abend“)

1.6 mi kha źan po ni - do ra'i dor kwaṅ ya da ru | (*dorbi dorγun yadaraγu/yadaqu* „aufgrund fehlender Macht schwach sein“)

1.7 kha drag po ni - do'i rab tha'i chad $_3$ mag za'aṅ | (*dorbitai čidaγsan* (?) „über Macht verfügend“)[44]

1.8 bran mo chu chun ni - po la 'e ma 'u sa 'ap chi | (*boγul*[45] *eme usu abči* „eine Dienerin, die Wasserträgerin ist“)

1.9 jo bo ni - rgyal po'am bla ma dge 'dun sogs skabs thob kyis sbyar |

---

[40] Das Futur sollte natürlich *dgod* heißen.

[41] Die fehlerhafte Schreibweise *da mo* für *dal mo* ist TM und AY gemeinsam, was nahelegt, daß der TM auf dem hier zugrundegelegten Blockdruck von A-kyā yoṅs-'dzins Kommentar (St Petersburg Catalog B 6677/6) beruht.

[42] Diese Transliteration paßt zur Bedeutung, aber nicht genau zum Schriftbild. Zu erwägen wäre auch *geriyesü ǰakil* „das Anvertrauen/Übergeben des Testaments“.

[43] Diese Transliteration paßt nicht präzise zum Schriftbild. Im *dPe chos* geht es an dieser Stelle darum, daß Mörder mit dem Tode bestraft werden. Der andere mongolische Wortkommentar zum *dPe chos* erklärt den Ausdruck mit *ösiye-ben abubai* „sie haben sich aneinander gerächt“. Das Wörterbuch *brDa dkrol gser gyi me loṅ* (Peking 1997) erklärt den Ausdruck *mi śa glan pa* mit *mi bsad pa'i śa 'khon len pa*; vgl. auch ZHD: *mi śa = mi bsad pa'i śa lan nam dgra śa.*

[44] Oder vielleicht: *dorbitai čamarqaγsan* „machtgierig“? So oder so paßt das Adjektiv auf *-tai* schlecht.

[45] Lies: *pol = boγul*, nicht: *po la* (oder soll dies für *bulai*, „niedrig, verächtlich“ stehen?).

1.10 phywa ni - mo pa daṅ ltas mkhan (AY) - thul ge chen | (*tölgečin* „Wahrsager") (vgl. 1.86)

1.11 mi laṅs ni - 'ul gus tshu khu | (*ülü güičekü* „nicht zu einem Ende kommen, nicht komplett sein")

1.12 mi śoṅ $_4$ ni - 'ul pa ga tha hu | (*ülü baγtaqu* „keinen Platz finden, nicht hineinpassen")

1.13 mi drug gis gser rkor phyin pa'i lo rgyus sogs goṅ 'og gi gtam rgyud rnams 'gro mgon dpal ldan ye śes kyis mdzad pa'i dpe chos kyi gtam rgyud rin chen 'phreṅ mdzes źes pa yod pas der $_5$ blta bar bya'o (AY)[46] ||

1.14 nam 'phaṅs ni - 'og thar kwu'i 'eṅ | (*oγtarγui-yin* „des Himmels")[47]

1.15 thaṅ chad ni - tha mir tha sa ra ha | (*tamir tasuraqu* „die Kraft geht zu Ende")

1.16 bya lam ni - nam mkha'i miṅ |

1.17 bsñel ni - 'al ma'i ra hu | (*almairaqu* „unaufmerksam, abgelenkt sein")

1.18 ñes pa maṅ po śor ni - ge ma 'o laṅ ha la dad ka saṅ | (*gem olan qaldaγsan* „einer, dem viele Fehler/Sünden unterlaufen sind")

1.19 'jus ni - tsu ra $_6$ ha | (*ǰaγuraqu* „fest geschlossen sein", hier: „sich fest anschließen an" (?))[48] (vgl. 1.33)

1.20a bya śa kham bu yoṅ ni - bya pho rog lta bu źig gis śa kham bu (om. gaṅ) tsam khyer nas 'gro ba'i tshe bya thams cad de la dgrar laṅs nas 'phrog 'joms byed pa lta bu yoṅ ṅo (AY) ||

1.20b kham bu ni - cu ha | (*ǰoγ* „Nahrung" (hon.)[49])

1.20c yoṅ ni - 'oṅ |

1.20d pho rog ni - khe re ye | (*keriye* „Krähe, Rabe")

1.21 'tshaṅ **(4a)** can ni - yal thaṅ | (*yalatan* „Angeklagter, Sünder") (vgl. 1.28a)

1.22 de ka ni - de ñid |

1.23 blo 'gel ni - the ge le ge khu | (*tegelgekü* „beladen")[50]

---

[46] Der Hinweis bezieht sich auf die Legendensammlung *gTam rgyud rin chen phreṅ mdzes* des 'Gro-mgon dPal-ldan ye-śes (14. Jh.), in der diejenigen Geschichten erzählt werden, auf die der Text des lCe-sgom lediglich anspielt. In den beiden mir zugänglichen Ausgaben umfaßt dieser Kommentar 73 Geschichten; A. KHAMAGANOVA (1989) berichtet jedoch von einer Blockdruckausgabe, die 112 Geschichten enthält; 64 Geschichten sind nach ihrer Angabe der langen und der kurzen Sammlung gemeinsam.

[47] Der Sinn der Genitiv-Endung ist mir unklar. Auch die reflexive Endung *-iyan* ergäbe keinen besseren Sinn. Die Deutung von *'eṅ* als *eng* „Ausdehnung" würde einen vorhergehenden Genitiv erfordern, es sei denn, der tibetische partikellose Kompositionstyp wäre hier mechanisch nachgeahmt.

[48] Im *dPe chos* ist gemeint, daß man sich fest an seinen Geleitschutz hält.

[49] Diese Bedeutung ist nicht ganz passend: *kham bu* bedeutet „Stückchen, Bissen".

[50] Der TM paraphrasiert hier nur das Verb *'gel ba*. Der andere mongolische Kommentar zum *dPe chos* schreibt genauer: *oyun-iyan daγalγaqu* „in den Geist aufnehmen, sich geistig aneignen". Wenn man die Schreibweise des TM etwas freier interpretiert, könnte man auch hier *daγaγulqu* = *daγalγaqu*

1.24a zam bar ma chad pa ni - 'obs daṅ chu bo sogs la za ma (AY richtig: zam) pa btsugs pa bar du ma chad pa ltar (AY) | zam źes pa źag daṅ za {..} ma źes pa'i za ma la {..} byed ces bla {..} ma'i gsuṅ {..} [.]un la yod |[51]

1.24b zam ni - ge chu kur dam cu ra kwa | | (*gečegür dam ǰuruγa* „eine Kluft überbrückende Linie")[52]

1.25 lkugs $_2$ khoṅs tshu (*recte*: tshud) daṅ ni - 'khon 'dzin - 'u śe tho thor bag tha hu | (*ösiyeten-dür* (?)[53] *baγtaqu* „zwischen Feinden eingeschlossen sein")

1.26 brṅan byas nas źes (!) pa la dbus par la ṅan byas nas źes (!)[54] yod la | brṅan ni - brda rñiṅ la mchod pa'i miṅ daṅ | mṅan bgraṅs źes pa skyon nas brjod pa la $_3$ 'jug pas skabs 'dir[55] de daṅ 'dra bar skyon brjod dam ṅan byas pa la bya'o (AY) ||

1.27 ṅon (*recte*: ṅom) gyin ni - 'u śul le khu | (*ösiyelekü* „hassen, sich rächen")[56]

1.28a mi theṅ po de lkugs (AY: skugs) khoṅs su tshud de | źes pa la dbus par la (AY: las) mi mthoṅ ba de źes 'byuṅ ṅo (AY) || mi thed (*recte*: theṅ) po $_4$ ni - mi ñes can źes pa'am | yaṅ na mi ṅo ma źes pa'i yul skad yin par sems (AY) | - khu muṅ yal thaṅ | (*kümün yalatan* „Verbrecher, Angeklagter") - 'tshaṅ can daṅ 'dra | (vgl. 1.21)

1.28b yaṅ skugs khoṅs su tshud pa ni śa 'khon (AY: khon) gñer ba'am srog lan len pa'i phyir sgug pa'i $_5$ dgra'i khoṅs su chud pa'am dkyil du chud pa'o (AY) ||

1.29 rta rkaṅ ni - mor tha'i yab rkaṅ | (*moritai yabuγan* „Reiter und Fußgänger")[57]

1.30 roṅ roṅ ni - ser la dziṅ ser le dziṅ | (?)[58]

1.31 skyel ma ni - skyabs yul - khur gul che | (*kürgegülči* „Führer")

1.32 hril ni - śud | (*siγud/šuγud* „direkt, gänzlich")

„folgen lassen, anfügen" lesen, was aber die Bedeutung von *'gel ba* nicht so gut treffen würde. YE-ŚES RDO-RJE s. v. *'gel*: *tha ga la hu*, d. h. *taγalaqu* „Gefallen finden an"?

[51] Die mit einer gepunkteten Linie ausgefüllten Lücken sind hier lediglich durch den mangelnden Platz zwischen den Zeilen bedingt und haben keinerlei syntaktische Bedeutung. Das unleserliche Wort könnte **rgyun* heißen.

[52] *ǰuruγa/ǰiruγa* „Linie" ist anscheinend eine wörtliche Übertragung von *zam* im Sinne von *rgyud*; gemeint ist in diesem Kontext jedoch *zam pa* „Brücke" (dies wäre mong. *kögerge*).

[53] *tho thor* würde man normalerweise als *dotura* deuten (vgl. 0.15, 1.42: *tho thar*(*a*)), aber was sollte dann das verbleibende *'u śe* bedeuten?

[54] Auch der Blockdruck von AY hat beide Male *źes* anstelle von *śes*.

[55] AY etwas abweichend: ... *dbus par la ṅan byas nas źes byuṅ la* | *brṅan źes pa ltar na brda rñiṅ la brṅan ni mchod pa'i miṅ daṅ mṅan bgraṅs źes* (!) *pa skyon nas brjod pa la 'jug pas skabs 'dir* ...

[56] Im *dPe chos* steht an dieser Stelle *ṅom gyin*. Die Bedeutung ist „aus Haß/aus Mißgunst [jmd. töten]".

[57] Hier wird anscheinend bewußt die Schreibweise des Tibetischen (*rkaṅ*) nachgeahmt.

[58] Im *dPe chos* wird mit diesem Ausdruck beschrieben, wie die Feinde die Waffen emporrecken.

1.33 'khril ni - tsu ra hu sa pa *[59] (*ǰaγuraqu* ... „fest geschlossen/verbunden sein, ..." (?))[60] (vgl. 1.19)

1.34 $_6$ tug gis mjal ni - thulkwar {..} 'ul tsa ha | (*tulγur* (?) *aγulǰaqu* „anfänglich/ohne vorherige Erfahrung zusammentreffen")[61] (vgl. 1.73)

1.35 glo sñiṅ braṅ gsum ni - lus ṅag yid gsum la 'jog |

1.36 'gro 'chag ñal 'dud ni spyod lam rnam bźi'i {..} 'chag ni - 'er ge tshe khu (*ergičekü* „umhergehen") .. gźan sla'o | **(4b)**

1.37 'doms kyis gźal źes pa'i 'doms ni - 'al da | (*alda* (ein Entfernungsmaß))

1.38 yuṅ ba daṅ ldum (*recte:* kluṅ) śod ni - gnas miṅ yin pas gźan la'aṅ rigs 'gre |

1.39 blo liṅs ni - 'o yu kwa na śud | (*oyu⟨n-da⟩γan siγud* (?) „im eigenen Geist gänzlich [Vertrauen haben]" (?))[62] (vgl. 1.76)

1.40 bcus kyin ni - hu da kwas kwar | (*udquγsaγar* „während Wasser geschöpft wurde, Wasser schöpfend")

1.41 bzi ni .. smyon | - sog $_2$ tha hu | (*soγtaqu* „betrunken/berauscht sein")

1.42 khyim gyi naṅ ni - khug naṅ | - 'u thaṅ tho thar | (*utuγan dotura* „im Rauch" (?)[63])

1.43 phyis mi khugs ni - ho,$_i$ ni 'ul 'ug kug thu | (*qoina ülü öggü-* (?)[64] „später nicht geben")

1.44 ci khugs pa ni - ya kwuṅ 'ug gug seṅ ni ne | (*yaγun öggügsen inu* „was gegeben ist")

1.45 tha na bcal ni - 'a dag lab su 'ug {..} ya | (*adaγlabasu öggüye* „ich will geben, bis [die Schuldnerschaft] beendet ist")

1.46 sñegs pa ni - ni khe hu | (*nekekü* „etw. verlangen, verfolgen")

1.47 $_3$ 'bras kyi char babs kyi 'bras ni - thug tha rag (lies: thar ga) | (*tuturγa* „Reis")

1.48 'ur zad ni - myur zad |

1.49 dur rgyags sñod pa ni dbus par la sñag pa źes snaṅ | don ni mi 'chi khar tshe 'di'i

---

[59] * steht hier für ein Kreuz im Blockdruck, das auf einen Nachtrag am Seitenende verweist: *'jus daṅ 'dra |* *

[60] Falls ein *ha* vergessen worden wäre (Haplographie), könnte das zweite Wort *qouslabai* „er hat [zu einem Paar] verbunden" lauten. Im *dPe chos* ist gemeint: „umarmen".

[61] Zu *tug gis* vgl. *Tshig mdzod brda dag kun gsal me loṅ* (1990): *tug gis* = *glo bur du* „plötzlich, augenblicklich". Anders *brDa dkrol gser gyi me loṅ* (Peking 1997) s. v. *tug gis thug tsa na*: *gal che la thug dus źes pa'i don te.* Der zweite mongolische Kommentar zum *dPe chos* dagegen paraphrasiert *tug gis* mit *öber-iyen* „selbst, aus sich selbst heraus".

[62] Im *dPe chos* ist gemeint: mit dem Geist umfassend Vertrauen zu den drei Juwelen fassen (*dkon mchog gsum la blo liṅs kyis bkal nas*). Die mongolische Paraphrase beschränkt sich darauf, die beiden kommentierten Begriffe Wort für Wort wiederzugeben. Vgl. auch YE-ŚES RDO-RJE s. v. *liṅs kyis*: *śu 'ud ye re* (*siγud yerü*).

[63] Diese mongolische Paraphrase wäre nur dann denkbar, wenn die tibetische Erklärung *khug naṅ* fälschlich als *khug sna* „Nebel" gelesen worden wäre.

[64] Die Endung ist mir unklar. Formal, aber nicht sinngemäß käme *öggügtüi* in Frage.

za skal zad pa'i rtags su dur {..} du 'gro ba'i lam $_4$ rgyags lta bur zas sñag pa ste don du gñer ba'am | yaṅ na sñod pa ste za ba daṅ 'dra źes pa'o (AY)[65] || - 'u khe {..} ri yab ha'i tsam mi'i khu ni se | (*ükükü̈i* (?) *yabuγan-i* (?) *ǰam-un künesün* „die [letzte] Wegzehrung beim Sterben, die letzte Mahlzeit“)

1.50 byas kyin ni - 'u 'e las de seg ger | (*üilesdegseger* „seit/während getan wurde“)

1.51 sṅun ni - sṅon |

1.52 bsu ni - 'ug thwa hu | (*uγtuqu* „treffen, empfangen“)

1.53 $_5$ le lan ni - 'ur źag | (*ursiγ* „negative Konsequenz“)

1.54 ya tha ni - de'i du tsha ha ni | (*degedü ǰaqa ni*[66] „das obere Ende“)

1.55 ma tha ni - dwo'i du {..} tsha ha ni | (*doγudu ǰaqa ni*[66] „das untere Ende“)

1.56 rtsaṅ (*recte*: gtsaṅ) po che ni - rgya mtsho | - ye khe kwol lo | (*yeke γoul* „großer Strom, großer See“)

1.57 so cog do cog no cog sogs ni thams cad kyi don yin la sṅar yig rjes 'jug yaṅ 'jug gi rjes $_6$ 'brel yin pas | dper na bstan pa la źugs so cog lta bu'o ||

1.58 sde ris ni | - phyogs ris - 'a lag cha la ha | (*alaγčilaqu* „Vorurteile haben, parteilich sein“)

1.59 dge 'dun rgyal ba ni 'phan yul rgyal źes pa'i sa cha'i dge 'dun zer ba yin sñam gsuṅ (AY; TM add. gsuṅ) |

1.60 sñiṅ tshim **(5a)** bdar ni □ dge 'dun la dad ma (AY: dad pa) byas pas dag 'dra red ces sñiṅ tshim byed pa'o (AY) || - 'a ha'i ba ha na ni □ khe meṅ thab la hu | (*aγui baqa qanu-* (?) „sehr schadenfroh sein“, *kemen tablaqu* „schadenfroh reden“)

1.61 ci ruṅ cha ruṅ ni - ya ha naṅ yi khe niṅ tshu | (*yaγun yekin inggiǰü* (?) „wie auch immer man handelt, was auch immer man tut“)

1.62 'u cag ni - 'o cag dap (*recte*: daṅ) 'o $_2$ skal raṅ cag daṅ 'dra |

1.63 tsha tsha chag pa ni - tsha tsha ni khel ther khe | (*kelterkei* „Splitter, Fragment“)

1.64 dum ni - khe seg | (*keseg* „Stückchen, Fragment“)

1.65 tshal pa ni - 'u du sa | (?)

1.66a btsan po'i khol po ni - no yon na'i pwol | (*noyan-u boγul* „der Diener eines Herrn“)

1.66b btsad po daṅ btsan po gñis kyi khol po ni - rgyal po'am dpon po'i $_3$ g.yog po'i miṅ (AY)[67] |

1.67a hal ha khu re chen mo'i par 'dir[68] | dpyid ka bya 'or ba skad 'don pa'i dus ni (vgl.

---

[65] Die gesamte Erklärung ist auch bei SUMATIRATNA zitiert.

[66] *ni*, das im Mongolischen für *anu/inu* stehen kann und insofern dieselbe Funktion hat wie tib. *ni*, scheint hier rein mechanisch wiederholt worden zu sein.

[67] TM add. *daṅ btsan po gñis kyi*; die Schreibweise *btsan po* wird bei AY nicht erwähnt.

[68] A-kyā yoṅs-'dzin nimmt hier explizit Bezug auf den mongolischen Blockdruck des *dPe chos*, den er seinem Kommentar zugrundelegt. *Khu re chen mo*, mong. *yeke küriye* bezeichnet Urga.

AY)[69] | ne le la ’ol ba zer bas yul skad ’ga’ źig la ’or ba zer ba yin nam | dpyid ka ni (AY richtig: ne) le sleb skabs źiṅ 4 las ran pas na źiṅ las lta bu la ’or ba źes btags te ’or ba ma bcol ba ni źiṅ las ma bcol źes pa’i don e yin sñam slar rtsad gcod mdzod | ’ga’ źig bya rdzi byed pa’i las ma bcol ba yin zer | 5 dga’ ldan pho braṅ gi par la[70] ’or ba brdo dus źes ’dug (AY) źes a skya yoṅs ’dzin rin po ches gsuṅs so[71] ||

1.67b dpyid kha ’or ba bdo ba’i dus la byed pa ni | - ha bar tshag thu thar ya’ nu kra (lies: kwa) tsar re’i ge .. mal tha ha .. thul 6 co khe | de pir khe’i tshag | (*qabur čaγtur tariyan-u γaǰar-i* ... (?) *maltaqu tölǰikü* „im Frühjahr das Feld umgraben und [Vieh] züchten“, *delberekůi čaγ* „die Zeit des Aufbrechens [der Knospen]“) dpyid la chu bya ’oṅ ba’i dus su źiṅ las bcol ba’i dus yin sñam gaṅ yin dpyad do ||

1.68 gla len ni (vgl. AY)[72] - khu lu su ’ab ha | (*kölüsü abqu* „Lohn erhalten“)

1.69 bskyuṅs ni - chuṅ |

1.70 pha gi na ni - ma’i na theṅ de | (tib. *ma gi na* und mong. *tende* „dort“)

1.71 kha lan ni - khel **(5b)** ⟨el⟩ tshel del | (*kelelčel* (?) „Unterhaltung“)

1.72 mo raṅ ni - kwo khe ’e ma (vgl. AY)[73] | (*γouni* (?)[74] *eme* „alleinstehende Frau, Witwe“)

1.73 thul kwar (*tulγur* (?) „anfänglich, unerfahren“) (vgl. 1.34) - ’dom thug ni - klo (*recte*: glo) bur (vgl. AY)[75] |

1.74 rogs ni - grogs |

1.75a ham sa ha ni (*qamsuqa ni*[76] „sich zusammentun“) - ra mda’ spron ni

1.75b - bos pa | - du da ha | (*dutaγaqu* „fliehen“)[77]

---

[69] AY: ... *dus źes pa ltar* |

[70] Der Blockdruck des dGa’-ldan pho-phraṅ ist der *dPe chos*-Druck aus ’Bras-spuṅs, der unter dem 7. Dalai Lama angefertigt wurde und der von A-kyā yoṅs-’dzin sonst als *dbus par* bezeichnet wird.

[71] Expliziter Bezug auf den Wortkommentar des A-kyā yoṅs-’dzin dByaṅs-can dga’-ba’i blo-gros.

[72] AY: *gla len luṅ bkug ces par dbus par las la blan luṅ bkug ces ’byuṅ ba ltar na | la gyen la yar kha glan pa ltar byas śiṅ luṅ pa thur la tshur bkug pa ltar yar mar rgyug kyaṅ lto rgyab mi phyid sbyoṅ ni lto gos mi ’byor bar sdug ces pa’i don te | phyid ni phul thabs źes pa la’aṅ ’jug* | .

[73] AY: *mo raṅ ni gźan śi nas mo khu ra lus pa la mo raṅ zer te mo rkyaṅ gi miṅ ṅo* | .

[74] Dies paßt zwar zum Sinn, jedoch nicht genau zum Schriftbild.

[75] AY: *’dom thug gi rkyen ni glo bur gyi rkyen* | .

[76] Vgl. oben Fußnote 66.

[77] Im Schriftbild wirkt es, als solle *bos pa* „fliehen“ eine Erläuterung zu *ra mdar spron* „zu Hilfe rufen“ sein. Es kann sich sinngemäß allenfalls um eine Ergänzung handeln „zu Hilfe rufen, [um dem Unglück zu] entkommen“.

1.76 blos rgyaṅs ni - liṅs - the le ge khu (vgl. AY) | (*delgekü* „ausbreiten")[78] (vgl. 1.39)
1.77 gnam mtsho phyug mo ni - dbu $_{2}$ ru byaṅ ṅos kyi mtsho źig gi miṅ (AY) |
1.78 źaṅ ni - rus miṅ |
1.79 dgra lha sman ni - mo'i miṅ (vgl. AY)[79] |
1.80 so ni - bya ra - ha rul | (*qaraγul* „Wache, Wächter")
1.81 tshaṅ baṅ ni - tshaṅ maṅ (vgl. AY)[80] - kwa liṅ $_{\text{- 'eṅ}}$ pa'i śiṅ | (*γal-un baising* „Küchengebäude, Küche")[81]
1.82 deṅ rtse na ni - steṅ thog (AY) - de ge riṅ ni su ha | (*degere ni saγuqu* „oben befindlich")
1.83 cog ge ni - g.yo 'gul $_{3}$ med par tsog ge bsdad (AY) |
1.84 'bur 'dziṅ byed pa'i tshe (TM add.: stobs chuṅ ṅam) spuṅs $_{\text{chuṅ}}$ ñen tsa (AY: ñin tsam) na ni | byis pa rnams phan tshun 'bur 'dzin nam 'dziṅ res byed pa na raṅ la grogs ñuṅ bas pham pa na mi che la skyabs btsal | der mi $_{4}$ yis byis pa rnams kyi 'og nas phral nas btaṅ ba na | de phar soṅ nas mi che la drin gzo mi byed par tshig ṅan smra'o (AY) ||
1.85 gte bar 'dzud ni - gta' mar 'jog (vgl. AY)[82] - tin chen du 'wor kwol la ha | (*denčindü oγurγulqa* „jmd. veranlassen, etwas als Pfand zu geben")
1.86 mo ma ni - phywa - thul ge chen | (*tölgečin* „Wahrsager") (vgl. 1.10)
1.87 $_{5}$ rdab (AY: rtab) śor ba ni - tsabs laṅs pa (AY) - ya ka raṅ the be de khe | (*yaγaran tebedekü* „hasten, rennen, verwirrt eilen")
1.88 mo thal ni - mo bab (AY) | - śo thal pe'i ha | - mar keṅ ni khe der khu'i | (*śo talbiqu* „[zum Zweck des Wahrsagens] würfeln" | *mergen ni ketürkei* „außergewöhnlich weise sein" (?)[83])
1.89a yas thags daṅ yas sags daṅ ya stags źes pa rnams bon chog la dgos pa'i rdzas kyi miṅ (AY) |
1.89b bon $_{6}$ chog ni - ku rum che | (*gürümči* „jmd., der ein Ritual durchführt, Ritualexperte")
1.90a go brgya bkram pa ni - mi maṅ po phyogs phyogs su bgo bśa' byas te bkram nas tshol du bcug | ces so (AY) ||

---

[78] Der mongolische Ausdruck paraphrasiert lediglich *rgyaṅs* „ausgedehnt, weit". AY: *blo rgyaṅs kyis bskyur ni blos liṅs kyis bskyur ba'o* || In einem modernen Kommentar zum *dPe chos* wird dieser Ausdruck mit *the tshom daṅ yid gñis med par blo gtad nas* paraphrasiert.

[79] Bei AY sind die beiden letzten Erklärungen zusammengefaßt und leicht abweichend: *źaṅ ni rus miṅ daṅ* | *dgra lha sman źes pa'i sman ni mo'i miṅ la 'jug go* || .

[80] AY fährt fort: ... *tshaṅ maṅ źes pa'i yul skad de me khaṅ daṅ* | ...

[81] Soll das unter der Zeile hinzugefügte *'eṅ* eine alternative Schreibweise für *-un* sein?

[82] AY fährt fort: ... *gta' mar 'jog pa ste* | *gźan las nor blaṅs pa'i nor tshab la 'jog pa'i don no* ||.

[83] Stimmt diese Interpretation, so paßt die mongolische Paraphrase nicht gut zum kommentierten Ausdruck.

1.90b bgo bśa' ni - hu pi yar ni hu pa tu (lies: hu) | (*qubiyari qubiyaqu* „eine Portion zuteilen")[84]

1.91 mi bde ka re (AY: kar) (TM om.: gyis 'gro) ni - mi bde ldan (AY: lhan) gyis 'gro (AY) |

1.92 gśa' ma'am **(6a)** bśa' ma ni ṅo thog gam rnam dag (AY) | (vgl. 0.7)

1.93 - drag śos ni che dam kwa'i | (*čidamaγai* „fähig, talentiert, geschickt")

1.94 thu ni - dor da ha | (*douradaqu* „sich verschlechtern, degenerieren") (vgl. 0.29)

1.95 bza' tsho ni - ger pul le'i riṅ | (*ger büle* ... „Familie"[85])

1.96 ljags gyis (!) bsad pa ni - gar dan 'a la ha | (*γardan* (?) *alaqu* „eigenhändig töten") - bskyel lam śar ses bsad pa (vgl. AY)[86] | - pa re ha | (*baraqu* „beenden")

1.97 spyug $_2$ ni | co le ku de khwo ge'i hu | (*čölekü* „verbannen", *daγaγulqu* (?)[87] „folgen lassen, unterwerfen")

1.98a tsha'u'am tsha bo ni - spun gyi bu daṅ | de'i bu la tsha bo daṅ yaṅ tsha zer (AY) |

1.98b cha bo tsos ni - tsha bo tshos źes pa'am tsha bo rnams gyis (!) (AY, dort aber ohne orthographische Fehler) |

1.99 phul lu re tsam ni phul re tsam źes pa'i yul skad (AY) |

1.100 brab (*recte:* brag) ni - tsu ram (*šorung* „Felsblock")

1.101 $_3$ 'tsho thal ldaṅ ba ni - srog 'tsho ba'i phye rtsam 'daṅ ba (AY) | - khu ne se ne kwu ral gu'i tshu khu | (*künesün-ü γuril güičekü* „das Mehl für den Vorrat ist komplett")[88]

1.102 'bram (*recte*: 'gram) phugs gaṅ ni - kha'i 'gyam phugs gaṅ (AY) - tsa pi ji | (*ǰabi* „Schlucht")

1.103 a caṅ che ni - sur khe | (*asuru yeke* „sehr groß")[89]

---

[84] Genügt hätte *qubiyar* „Portion".

[85] Kann das angehängte *'i riṅ* für *yerü(ni)* „generell, allgemein" stehen, also etwa: „die Familie insgesamt"?

[86] AY: *ljar gyis bsad pa ni bskyel* (Ed. Peking 1991 besser: *bsgyel*) *te bsad pa źes pa'am śar ses bsad pa.*

[87] Das zweite Wort paßt nicht ganz zum Schriftbild und ist auch in seiner Bedeutung hier fragwürdig.

[88] *güičekü* würde man eher als „beendet sein, verbraucht sein" verstehen; tibetisch *ldaṅ ba* bedeutet jedoch: „ausreichen; komplett sein". Soll hier „beendet sein" soviel heißen wie „vollständig sein"?

[89] Dies paßt nicht gut zum Schriftbild; die *Mahāvyutpatti* gibt jedoch mong. *asuru* für tib. *ha caṅ* an, so daß *asuru yeke* eine wortwörtliche Wiedergabe von *a caṅ che* wäre.

dPe chos rin chen spuṅs pa'i btus miṅ

(Fol. 1–6a)

Fol. 1a

Fol. 1b

Fol. 2a

Fol. 2b

Fol. 3a

Fol. 3b

Fol. 4a

Fol. 4b

Fol. 5a

Fol. 5b

Fol. 6a

BIBLIOGRAPHIE

EIMER, Helmut

1986 „dByaṅs-can dga'-ba'i blo-gros' Explanation of Some Expressions from the Sa skya legs bśad", in: *Vicitrakusumāñjali.* Volume Presented to Richard Othon Meisezahl on the Occasion of his Eightieth Birthday. Ed. by Helmut Eimer. Bonn 1986: 49-60. (Indica et Tibetica. Band 11).

GRØNBECH, Kaare

1953 *Mongolian in Tibetan Script.* Helsinki 1953. (Studia Orientalia edidit societas orientalis fennica XIX: 6).

HEISSIG, Walter

1961 *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten.* Beschrieben von Walter HEISSIG unter Mitarbeit von Klaus SAGASTER. Wiesbaden 1961. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 1).

KANAKURA, Yensho [et al.]

1953 *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism.* Edited by Yensho KANAKURA, Ryujo YAMADA, Tokan TADA and Hakuyu HADANO. Sendai 1953.

KHAMAGANOVA, Elena

1989 „O tibetskih i mongol'skih izdanijah sbornika 'Dragocennye čëtki'", in: *Vladimircovskie čtenija.* Moskva 1989: 160-163.

KIRIPOLSKÁ, Marta

1996 „A Description of the Mongolian Manuscripts and Blockprints in Prague Collections", in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLIX. Budapest 1996: 277-334.

LOKESH CHANDRA

1963 *Materials for a History of Tibetan Literature.* Edited by Lokesh Chandra. Part 2. New Delhi 1963. (Śatapiṭaka Series, Volume 29).

MAUE, Dieter/RÖHRBORN, Klaus

1984-85 „Ein „buddhistischer Katechismus" in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift", Teil 1, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 134. Stuttgart 1984: 286-313; Teil 2, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135. Stuttgart 1985: 68-91.

MEISEZAHL, Richard Othon (unter Mitwirkung von L. S. Dagyab Rinpoche)

1986 „Der Katalog der Klosterdruckerei A mčhog dga' ldan čhos 'khor gliṅ in Ch'ing-hai (Nordwest-China)", in: *Oriens* 29-30. Leiden 1986: 309-333.

MHTL - s. LOKESH CHANDRA

SØRENSEN, Per Kjeld

1999 „The Prolific Ascetic lCe-sgom Śes-rab rdo-rje *alias* lCe-sgom źig-po: Allusive, but Elusive", in: *Journal of the Nepal Research Centre* XI. Wiesbaden 1999: 175-200.

SUMATIRATNA

1959 *Bod hor kyi brda yig miṅ tshig don gsum gsal bar byed pa'i mun sel sgron me.* 2 Bde. Ulan Bator 1959. (Corpus scriptorum mongolorum. VI, VII).

Toh. - s. KANAKURA, Yensho

YE-ŚES-RDO-RJE

1959 *Bod skad kyi brda gsar rñiṅ dka' ba sog skad du kā li sum cu'i rim pas gtan la pheb pa'i brda yig mkhas pa rgya mtsho blo gsal mgul rgyan.* Ulan Bator 1959. (Corpus scriptorum mongolorum. IV).

Zur Funktion der verbalen Kongruenz im Lhasa-Tibetischen[*]

Peter SCHWIEGER

Die Verben ཡིན་ *yin*, ཡོད་ *yod*, རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* (auch geschrieben ཡོད་རེད་ *yod red* oder ཡོའོ་རེད་ *yo'o red*)[1] kommen im Lhasa-Tibetischen in zweierlei Funktion vor: zum einen als Kopula, zum anderen als Hilfsverb bzw. Verbkomplement bei der Bildung der verschiedenen Tempusformen. In beiden Funktionen kongruieren diese Verben in der Regel mit dem Subjekt des Satzes hinsichtlich der Person, insofern ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* der 1. Person (Singular und Plural) zugeordnet werden und རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* der 2. und 3. Person (Singular und Plural).

Die Verben ཡིན་ *yin* und རེད་ *red* werden als Kopula in der Bedeutung „sein" verwendet. Sie drücken entweder eine Gleichsetzung (Identifikation) von Subjekt und prädikativem Nomen aus:

ང་འབྲོག་པ་ཡིན། *nga 'brog pa yin* | „Ich bin Nomade."
ཁྱེད་རང་དགེ་རྒན་རེད། *khyed rang dge rgan red* | „Du bist Lehrer."
མོ་ཨེམ་ཆི་རེད། *mo em chi red* | „Sie ist Ärztin."

Oder sie werden gebraucht, um die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem prädikativen Adjektiv zu bezeichnen:

ཁང་པ་ཆུང་ཆུང་རེད། *khang pa chung chung red* | „Das Haus ist klein."

ཡོད་ *yod*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* werden i. a. in der Bedeutung von „sein, vorhanden sein" und „haben" verwendet:

---

[*] Vorliegender Aufsatz verdankt seine Entstehung einer Lehrveranstaltung, die ich im Wintersemester 2000/1 im Fachgebiet Indologie und Tibetologie der Philipps-Universität Marburg abgehalten habe. An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Prof. Michael Hahn sowie allen Mitarbeitern und Studenten des Seminars für die gute und freundliche Arbeitsatmosphäre bedanken. Sie hat mir meine Lehrtätigkeit in Marburg zu einer angenehmen und vergnüglichen Aufgabe gemacht.

[1] Ich halte mich hier an die mittlerweile in Tibet sowie in Lehrbüchern des Lhasa-Dialektes üblich gewordene Verschriftung des Lhasa-Tibetischen mit Hilfe des tibetischen Alphabets, da für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung eine phonologische Transkription nicht erforderlich ist. Das tibetische Alphabet wurde hier nach dem System von Turrell V. WYLIE transliteriert (siehe WYLIE 1959: 261–267).

བོད་ལ་རི་མཐོ་བོ་ཡོག་རེད། *bod la ri mtho bo yog red* | „In Tibet gibt es hohe Berge."
ངར་སྤུ་གུ་གཉིས་ཡོད། *ngar spu gu gnyis yod* | „Ich habe zwei Kinder." („Bei mir gibt es zwei Kinder.")

Die hier zum Ausdruck kommende Polarität zwischen ཡིན་ *yin* und རེད་ *red* einerseits und ཡོད་ *yod*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* andererseits ist jedoch keinesfalls ungebrochen. ཡོད་ *yod*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* können unter genau angebbaren Bedingungen ebenso in Nominalsätzen verwendet werden, in denen sie dann zusammen mit einem Adjektiv das Prädikat bilden. Dies braucht jedoch in vorliegendem Zusammenhang nicht näher beschrieben zu werden.

Allerdings trifft auch die Kongruenz mit dem Subjekt hinsichtlich der Person nicht durchgehend zu. Dies wird bereits deutlich, wenn man Aussagesätze mit Fragesätzen vergleicht. Hier gilt: རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* stimmen jeweils mit der 1. und 3. Person überein, ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* dagegen mit der 2. Person:

ང་འབྲོག་པ་རེད་པས། *nga 'brog pa red pas* | „Bin ich Nomade?"
ཁྱེད་རང་དགེ་རྒན་ཡིན་པས། *khyed rang dge rgan yin pas* | „Bist du Lehrer?"
མོ་ཨེམ་ཆི་རེད་པས། *mo em chi red pas* | „Ist sie Ärztin?"
བོད་ལ་རི་མཐོ་བོ་ཡོག་རེད་པས། *bod la ri mtho bo yog red pas* | „Gibt es in Tibet hohe Berge?"
ངར་སྤུ་གུ་གཉིས་འདུག་གས། *ngar spu gu gnyis 'dug gas* | „Habe ich zwei Kinder?"

Beim Erlernen der Sprache bietet sich als „Eselsbrücke" an, sich hinsichtlich der Wahl des Verbs bzw. Verbkomplements an der zu erwartenden Antwort zu orientieren. Es lassen sich jedoch im Lhasa-Tibetischen weitere Beispiele finden, in denen die genannten Verben nicht mit dem Subjekt des Satzes kongruieren. Alle diese Beispiele betreffen Aussagesätze:

ཁོ་ངའི་བུ་ཡིན། *kho nga'i bu yin* | „Er ist mein Sohn."
དེབ་འདི་ངའི་ཡིན། *deb 'di nga'i yin* | „Dieses Buch gehört mir." („Dieses Buch ist meins.")
ངའི་སློབ་དེབ་ནང་ལ་ཡོད། *nga'i slob deb nang la yod* | „Mein Lehrbuch ist zu Hause."
ཁོར་ངའི་དངུལ་ཡོད། *khor nga'i dngul yod* | „Er hat mein Geld."
སྐྱེ་དམན་ནང་ལ་ཡོད། *skye dman nang la yod* | „(Meine) Frau ist zu Hause."
ངར་ཡི་གེ་གཅིག་འདུག། *ngar yi ge gcig 'dug* | „Ich habe einen Brief." im Sinne von „Oh! Da ist ein Brief für mich." (Ich schaue gerade im Briefkasten nach.)
ཁ་ལག་འདི་ཞིམ་པོ་ཡོད། *kha lag 'di zhim po yod* | „Dieses Essen ist schmackhaft." im Sinne von „Ich finde, daß es gut schmeckt."

In der Funktion von Hilfsverben stimmen die genannten Verben ebenfalls in der Mehrzahl der Sätze mit dem Subjekt hinsichtlich der Person überein:

ང་ཁ་ལག་འདི་ཟ་གི་ཡོད། *nga kha lag 'di za gi yod* | „Ich esse das Essen."
ཁྱེད་རང་ལྷ་སར་ཕྱིན་པ་རེད། *khyed rang lha sar phyin pa red* | „Du gingst nach Lhasa."

Ganz analog zu den zuvor angeführten Beispielen ist auch hier die Kongruenz im Fragesatz aufgehoben:

ང་ཁ་ལག་འདི་ཟ་གི་འདུག་གས། *nga kha lag 'di za gi 'dug gas* | „Esse ich das Essen?"
ཁྱེད་རང་ལྷ་སར་ཕྱིན་པ་ཡིན་པས། *khyed rang lha sar phyin pa yin pas* | „Gingst du nach Lhasa?"

Darüber hinaus lassen sich aber auch Beispiele für Aussagesätze anführen, in denen das Hilfsverb in der Person nicht mit dem Subjekt übereinstimmt:

ང་དངུལ་སྟེར་གི་རེད། *nga dngul ster gi red* | „Ich werde das Geld (gezwungenermaßen, notgedrungen) geben."
ང་ན་གི་འདུག། *nga na gi 'dug* | „Ich bin krank."
དགེ་རྒན་གྱིས་ང་ལ་བོད་སྐད་བསླབ་གནང་གི་ཡོད། *dge rgan gyis nga la bod skad bslab gnang gi yod* | „Der Lehrer lehrt mich Tibetisch."

Ausgehend von Sprachen, in denen der flektierte Prädikatsteil ausnahmslos mit dem Subjekt hinsichtlich der Person (und darüber hinaus oft auch hinsichtlich des Numerus) kongruiert,[2] empfinden wir solche Beispiele unwillkürlich als Störung unseres Sprachempfindens. Da sie verhältnismäßig selten im aktuellen Sprachgebrauch anzutreffen sind und daher für das Erlernen der Sprache nicht im Vordergrund stehen, lassen sie sich leicht als „Ausnahmen" von einer mit unserem Sprachempfinden übereinstimmenden Regel in Fußnoten abhandeln.[3] Halten wir fest:

1. Die Verben ཡིན་ *yin* und རེད་ *red* dienen als Kopula nicht in jedem Fall ausschließlich dazu, die Gleichsetzung zwischen dem Subjekt und dem Prädikativ auszudrücken. In dem Satz འདི་ངའི་དེབ་ཡིན། *'di nga'i deb yin* | „Dies ist mein Buch." kongruiert die Kopula beispielsweise mit einem Satzgliedteil des Prädikativs.

2. Die Verben ཡོད་ *yod*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* stimmen als Prädikat nicht unbedingt in der Person mit dem Subjekt des Satzes überein. In dem Satz སྐྱེ་དམན་ནང་ལ་ཡོད། *skye dman nang la yod* | „(Meine) Frau ist zu Hause." ist beispielsweise die Kongruenz aufgehoben.

---

[2] Gegenüber dem Lateinischen weist das Deutsche bereits eine geringere Zahl unterschiedlicher Endungen beim Verb auf. Im Französischen ist die ursprüngliche Vielfalt der Endungen nur noch in der Schriftsprache gegeben, und im Englischen ist sie mit zwei verschiedenen Endungen nur noch rudimentär vorhanden.

[3] Siehe z. B. MAGEE/NAPPER 1993: 816, Anm. 1.

3. In der Funktion von Hilfsverben zeigen diese Verben nicht unbedingt eine Übereinstimmung mit dem Subjekt hinsichtlich der Person an. Vor allem wenn die Verbalhandlung ohne Intention des Subjekts stattfindet, wird ein Subjekt in der 1. Person mit einem Hilfsverb verbunden, das ansonsten die Bedeutung der 2. oder 3. Person transportiert. Ebenso kann unter gewissen Umständen eine Kongruenz mit einem Objekt des Satzes bestehen.

In jüngster Zeit gab es zwei voneinander unabhängige Versuche, das hier beschriebene Phänomen auf ein einheitliches und klares, den unterschiedlichen Beispielen zugrundeliegendes Prinzip zurückzuführen.

TOURNADRE und Sangda DORJE, die die hier behandelten Verben in jeder ihrer Funktionen als „verbes auxiliaires“ bezeichnen, führen ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* in einer Gruppe von Verben auf, die sie als „auxiliare « égophorique »“, als „egophorische Hilfsverben“, bezeichnen.[4] „C'est-à-dire porteur de « je » ou « ego ».“ Diese Hilfsverben stimmen hinsichtlich der Person entweder mit einem Pronomen der 1. Person als Subjekt überein, wobei im Tibetischen das Pronomen nicht zwingend ausgesprochen werden muß: ང་འབྲོག་པ་ཡིན། *nga 'brog pa yin* | oder ebenso འབྲོག་པ་ཡིན། *'brog pa yin* | „Ich bin Nomade.“ Oder aber sie stimmen mit einer peripheren Ergänzung („complément périphérique“) überein: ཁོ་ངའི་བུ་ཡིན། *kho nga'i bu yin* | „Er ist mein Sohn.“ oder དེབ་འདི་ངའི་ཡིན། *deb 'di nga'i yin* | „Dieses Buch gehört mir.“ In den beiden letzten Beispielen ist der Gebrauch der Kopula jedoch stets Ausdruck einer besonderen Emphase: „Er ist **mein** Sohn.“ „Dieses Buch gehört **mir**.“ Es ist hinzuzufügen, daß diese periphere Ergänzung – ebenso wie in obigem Beispiel das Subjekt – nicht unbedingt ausgesprochen werden muß, da sich die entsprechende Information bereits aus dem Verb ergibt: ཁོང་བསླབ་གྲྭ་པ་ཡིན། *khong bslab grva ba yin* | „Er ist (**mein**) Schüler.“[5] Die übrigen Hilfsverben sind – was die Person betrifft – neutral („sont neutres quant aux personnes“).

Auch DENWOOD stellt die beiden Gruppen von Verben einander gegenüber.[6] Er ist vor allem bemüht, die semantischen Implikationen der genannten Verben hervorzuheben:

> „The key to understanding the system is to recognise that *yin.* indicates that the speaker is making a statement from his or her *viewpoint*, whereas *red.* implies no such indication. Concord is thus with the individual as speaker rather than as subject or as any other argument of the verb.“[7]

---

[4] TOURNADRE/DORJE 1998: 72f., vgl. ebd. 142–143. Ich beschränke mich hier der einfachen Übersicht wegen auf die oben angeführten Verben, weil die übrigen von TOURNADRE/DORJE angeführten Verben im Lhasa-Tibetischen vor allem auf die Funktion von Hilfsverben eingeengt sind.

[5] Vgl. DENWOOD 1999: 121.

[6] DENWOOD 1999: 120, 134, 136, 137.

[7] DENWOOD 1999: 120.

In Anwendung dieses Kriteriums bezeichnet DENWOOD die Aussagen der entsprechenden Beispielsätze entweder als „self-centered“ oder „other-centered“. Die Verwendung der beiden Verbgruppen kennzeichnet also jeweils eine unterschiedliche Perspektivierung des Sachverhalts.

Nun gibt es innerhalb der oben genannten Verbgruppe noch einen weiteren, anders verlaufenden Gegensatz. DENWOOD bezeichnet ihn als den Gegensatz von „*witnessed* and *unwitnessed* phrases“:

> „*yod.* and *'dug.* are used of situations of which the speaker has definite knowledge arising out of first-hand *witness*, usually *eyewitness*. Some French authors label them “constatif”. They may be regarded as marked in relation to *yog.red.* which implies no such first-hand knowledge, though it does not specifically rule it out.
>
> *yog.red.* is typically used where the evidence for the statement is merely hearsay, and can usually be rendered in German as “sein sollen” or in French as “serai(en)t”, though it is very much commoner than either of those expressions are in their respective language. All three verbs may be termed “evidential” or “attestive” in that some greater or lesser degree of evidence for the statement is being implied.“[8]

Für DENWOOD markieren die genannten Gegensätze („self-centered“ versus „other-centered“ und „witnessed“ versus „unwitnessed“) zwei verschiedene grammatische Systeme: „viewpoint system“ und „evidential modality system“.[9] Diese Systeme sind jedoch nicht scharf voneinander abgegrenzt. DENWOOD selbst stellt sie daher auch in seinen Grafiken als einander überlappende dar.[10] Darüber hinaus erscheinen mir aber auch die von ihm benutzten Termini nicht scharf voneinander getrennt. Auch „*witnessed* phrases“ implizieren einen „*self-centered* viewpoint“, und das m. E. nicht nur bei der Verwendung von ཡོད་ *yod*, sondern ebenfalls bei der von འདུག་ *'dug*. Wie kann man sonst auf die Erfahrung bzw. Wahrnehmung Bezug nehmen?! Spreche *ich* den Satz བུ་མོ་འདི་སྙིང་རྗེ་པོ་འདུག། *bu mo 'di snying rje po 'dug* | „Dieses Mädchen ist hübsch.“, so ist diese Aussage sicher sowohl eine durch eigene Wahrnehmung bezeugte als auch ein aus *meinem Blickwinkel* gefälltes Urteil, das von einem anderen „viewpoint“ aus möglicherweise ganz anders ausfallen würde. Umgekehrt impliziert auch das Kriterium „*self-centered*“ das Kriterium „*witnessed*“. Spreche ich den Satz འདི་ངའི་དེབ་ཡིན། *'di nga'i deb yin* | „Dies ist mein Buch.“, so kann ich den entsprechenden Sachverhalt in der Regel auch bezeugen.

TOURNADRE und DORJE beschränken die Funktion, bezeugtes Wissen zum Ausdruck zu bringen, auf das Verb འདུག་ *'dug*:

---

[8] DENWOOD 1999: 122. Vgl. ebd. 52.

[9] DENWOOD 1999: 52.

[10] DENWOOD 1999: 121, 124.

> „Ce verbe qui se traduit en français selon les cas par « avoir » ou « il y a » ou encore « être » implique que le locuteur a été ou est un témoin direct de ce qu'il énonce."

Die Funktion des Verbs ཡོད་ *yod* charakterisieren sie dagegen wie folgt:

> „Cette copule est toujours associée à la première personne et se traduit en géneral par « j'ai » (sens possessif) ou encore par « je me trouve à » (sens situatif). Dans de rares emplois, elle peut aussi marquer une connaissance personelle ou intime du locuteur et peut alors se traduire par le verbe « être »."

Für ཡོག་རེད་ *yog red* geben sie folgende Charakterisierung:

> „La copule yo:re' correspond à une assertion ou une affirmation certaine du locuteur. Selon les emplois, elle se traduit en français par « il y a » (sens existentiel) ou par « se trouver à » (sens situatif), ou bien par le verbe « avoir » (sens de possession)."[11]

Von mir befragte Informanten haben zur Verwendung der Verben ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* als einheitliche Perspektive herausgestellt, daß der Sprecher in jedem Fall einen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, der der persönlichen Kontrolle untersteht.[12] In einem Satz, in dem die Verben ཡིན་ *yin* oder ཡོད་ *yod* mit dem Subjekt in der Person übereinstimmen, ist diese Perspektive die selbstverständliche. Ist diese Übereinstimmung jedoch nicht gegeben, so wird mit der Verwendung dieser beiden Verben die Aufmerksamkeit eigens auf diese Perspektive gelenkt, wird sie als nicht-selbstverständlich hervorgehoben. Ebenso ist es im umgekehrten Fall: Werden die Verben རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* in Verbindung mit einem Subjekt in der 1. Person verwendet, wird damit eigens darauf hingewiesen, daß der betreffende Sachverhalt wider alle Erwartung nicht der Kontrolle des Subjekts unterliegt.

Das „Kriterium der Kontrolle" läßt sich meines Erachtens jedoch ebenfalls nicht ohne „Verrenkungen" auf alle möglichen Beispiele anwenden. Gerade in einem Standardsatz wie ང་བོད་པ་ཡིན། *nga bod pa yin* | „Ich bin Tibeter." läßt sich nur schwer nachvollziehen, inwieweit der angesprochene Sachverhalt der Kontrolle bzw. dem Einfluß oder dem Willen des Sprechers unterliegt.[13] Er erscheint vielmehr einfach gegeben.

---

[11] TOURNADRE/DORJE 1998: 74, 99, 100.

[12] Die Informanten benutzten in diesem Zusammenhang i. d. R. das Wort དབང་ *dbang*. Ähnlich drückt es Felix HALLER bezüglich der Verwendung des Hilfsverbs *jĩ* in Nominalsätzen des Dialekts von Shigatse aus. Demzufolge bringt der Sprecher des Shigatse-Dialekts auf diese Weise „gewöhnlich zum Ausdruck, daß der Satzgegenstand des Sachverhalts im Sinne der alten Information seinem Einfluß unterliegt" (siehe HALLER 2000a: 75, vgl. ebd. 77).

[13] Den Begriff „Kontrolle" (bzw. „control") – darauf machte mich Roland BIELMEIER in einer persönlichen Mitteilung noch einmal aufmerksam – verwenden „die Berner" nur in bezug auf Vollverben; er ist mithin lexikalisiert und nicht morphologisiert (vgl. HALLER 2000b). HALLER spricht hier statt von „Einfluß" von Volitionalität („volitionality"). In einer Diskussion bezüglich des hier von mir gegebenen

Es ist unstrittig, daß die Verben ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* in jedem Fall – also unabhängig vom Subjekt des Satzes, in dem sie verwendet werden – die Bedeutung „ich" transportieren. Der Terminus „egophorisch" ist daher gut gewählt. Aus dieser Charakterisierung läßt sich die eindeutige Regel ableiten:

> Werden im Aussagesatz die Verben ཡིན་ *yin* oder ཡོད་ *yod* verwendet, so kongruieren sie in jedem Fall mit einem ausgesprochenen oder aber stillschweigend implizierten Satzglied oder Satzgliedteil in der 1. Person.

Dieses Satzglied oder Satzgliedteil mag das Subjekt sein, das Objekt oder aber eine periphere Ergänzung (i. a. ein Possessivpronomen). Im Fragesatz geht die Kongruenz über die Satzgrenze hinaus und verweist auf ein Satzglied des folgenden Satzes (der zugleich ein in der Dialogsituation vorweggenommener Sprechakt ist).

Bezüglich der Funktion der genannten Verben sind die syntaktische und die semantische Ebene zu unterscheiden: Zur Herstellung syntaktischer Beziehungen ist verbale Kongruenz nicht erforderlich. Die verbale Kongruenz dient als Mittel der Akzentuierung auf der semantischen Ebene. Ihre Verwendung steht darüber hinaus in Abhängigkeit von der jeweiligen Sprechsituation. Nur auf dieser Ebene läßt sich daher das Spezifikum der egophorischen Verben erklären.

In Sätzen, in denen die genannten Verben als Kopula fungieren, verschiebt sich durch Aufhebung der verbalen Kongruenz das Informationszentrum des Satzes, der Fokus. Folgt die Aufmerksamkeit des Dialogpartners der umgeleiteten Kongruenz, erschließt er auf diese Weise die besondere Intention der Aussage. Zum Beispiel ist die Proposition der beiden Sätze ཁོ་ངའི་བུ་རེད། *kho nga'i bu red* | und ཁོ་ངའི་བུ་ཡིན། *kho nga'i bu yin* | die gleiche: „Er ist mein Sohn." Im zweiten Satz wird jedoch die Kongruenz „umgeleitet" hin zum Possessivpronomen, so daß sich von selbst die besondere Intention des Sprechers „herausschält": „Er ist **mein** Sohn." Die grundlegende syntaktische Verknüpfung von Subjekt und Prädikativ durch die Kopula bleibt bestehen, doch erfährt der Satz auf der semantischen Ebene eine Akzentverschiebung. Die „Umleitung" der Kongruenz ist dabei so eindeutig, daß sie selbst in den im Lhasa-Tibetischen häufig anzutreffenden elliptischen

---

Beispielsatzes sprach er davon, daß ཡིན་ *yin* hier möglicherweise sicheres Wissen o. ä. ausdrückt. Wenn aber beispielsweise über die Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe gesprochen würde, die ja i. a. nicht unabänderlich ist, wäre sein Konzept der Volitionalität anwendbar. Dem ist sicher zuzustimmen.

In der Diskussion über den hier angesprochenen Spezialfall ང་བོད་པ་ཡིན། *nga bod pa yin* | nannte mir Roland BIELMEIER folgendes Beispiel eines Drokpa aus Südwest-Tibet, das ihm in Kathmandu aufgefallen war, als zwei Landsleute sich einander vorstellten: ང་འབྲོག་པ་རེད། *nga 'brog pa red* | „Ich bin Drokpa." Auf spätere Nachfrage von Prof. BIELMEIER hin hatte der Sprecher diese Aussage als „polite" charakterisiert.

An dieser Stelle sei ausdrücklich Felix HALLER und Roland BIELMEIER für ihre Diskussionsbereitschaft und Kommentare gedankt. Außerdem danke ich Felix HALLER, daß er mir sein Aufsatzmanuskript vor der Veröffentlichung zur Verfügung stellte.

Sätzen klar erkennbar bleibt: ཁོ་བུ་ཡིན། *kho bu yin* |. Die Verwendung von ཡིན་ *yin* indiziert hier eindeutig, daß es sich nur um **meinen** Sohn handeln kann. Mit Hilfe dieser Verben können daher ausgelassene Satzglieder und Satzgliedteile – in der Regel das Subjekt oder ein Possessivpronomen – explizit gemacht werden. Als Mittel der Fokussierung erfüllen sie zudem eine ähnliche Funktion, wie sie bei uns die Intonation besitzen kann.

In Sätzen, in denen die genannten Verben als Hilfsverben fungieren, spielt verbale Kongruenz lediglich dann eine Rolle, wenn a) eine absichtliche Handlung oder b) ein gewohnheitsmäßiges Geschehen ausgedrückt wird. Ist dies nicht der Fall, werden grundsätzlich nur die Hilfsverben རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* und ཡོག་རེད་ *yog red* verwendet.

a) Die egophorischen Verben ཡིན་ *yin* und ཡོད་ *yod* verweisen in ihrer semantischen Relation zumeist auf ein Satzglied in der 1. Person, deren Absicht die Handlung initiierte. Dies ist in der Regel das Subjekt, kann unter Umständen aber auch ein Objekt sein. In ihrer Funktion als Hilfsverben impliziert daher die Verwendung der egophorischen Verben im allgemeinen, daß die Verbalhandlung mit Absicht erfolgt. Bei den meisten Verbalhandlungen unterstellen wir, daß sie vom Subjekt des Satzes beabsichtigt sind. Ein Subjekt in der 1. Person wird daher – je nach Zeitform – mit ཡིན་ *yin* oder ཡོད་ *yod* kombiniert: ངས་ཡི་གེ་འབྲི་གི་ཡོད། *ngas yi ge 'bri gi yod* | „Ich schreibe einen Brief.", ང་ལྷ་སར་ཕྱིན་པ་ཡིན། *nga lha sar phyin pa yin* | „Ich ging nach Lhasa."

Es gibt eine Reihe von Verben, die nach tibetischem Verständnis ein Geschehen ausdrücken, bei dem Absicht ausgeschlossen ist, beispielsweise མཐོང་ *mthong* „sehen" im Sinne von „wahrnehmen", དྲན་ *dran* „sich erinnern", ཧ་གོ་ *ha go* „verstehen, begreifen" und ན་ *na* „krank sein". Diese Verben werden bei der Bildung der Tempusformen daher nicht mit den Hilfsverben ཡིན་ *yin* oder ཡོད་ *yod* verbunden: ངས་མི་མང་པོ་མཐོང་གི་འདུག། *ngas mi mang po mthong gi 'dug* | „Ich sehe viele Leute."

Nun ist durchaus auch bei der Verwendung der übrigen Verben denkbar, daß sie unter gewissen Umständen ein vom Subjekt unbeabsichtigtes Geschehen ausdrücken. Dies ist etwa der Fall, wenn die Handlung notgedrungen vollzogen wird. Entsprechend – darauf weisen MAGEE und NAPPER hin – kann dann རེད་ *red* in Verbindung mit der 1. Person verwendet werden, um die Absichtlichkeit des Agens abzuschwächen („to de-emphasize the intentionality of the agent of the verb"): ང་འགྲོ་གི་རེད། *nga 'gro gi red* | „Ich werde gehen."[14]

Fungiert als Subjekt ein Pronomen der 1. Person Plural und sind in diesem „wir" von mir geschätzte Personen eingeschlossen, so ist es ein Ausdruck von Höflichkeit, das Subjekt mit einem der Verben རེད་ *red*, འདུག་ *'dug* oder ཡོག་རེད་ *yog red* zu kombinieren: ང་ཚོས་ཕྱག་ལས་གནང་པ་རེད། *nga tshos phyag las gnang pa red* | „Wir arbeiteten."[15] Ich bringe damit in aller Bescheidenheit zum Ausdruck, daß das Geschehen nicht auf meine persönliche Absicht zurückzuführen ist.

---

[14] MAGEE/NAPPER 1993: 836, 844. Vgl. auch ebd. 849f.

[15] MAGEE/NAPPER 1993: 836f., 845f., 861.

Sehe ich mich selbst im Film und kommentiere das Gesehene, so verwende ich zwar als Subjekt meines Satzes ein Pronomen der 1. Person, doch beschreibe ich den Vorgang in der gleichen Weise wie die Handlung einer jeden anderen Person, die mir gegenüber steht: ང་བོད་ཡིག་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་གི་འདུག། *nga bod yig slob sbyong byed gi 'dug* | „Ich lerne (in dieser Filmszene gerade) Schrifttibetisch."[16]

Weist der Satz statt einer Subjekt-Prädikat-Kongruenz eine Objekt-Prädikat-Kongruenz auf, so wird damit auf das betreffende Objekt als Träger der Absicht verwiesen: དགེ་རྒན་གྱིས་ང་ལ་བོད་སྐད་བསླབ་གནང་གི་ཡོད། *dge rgan gyis nga la bod skad bslab gnang gi yod* | „Der Lehrer lehrt **mich** Tibetisch."

b) Wird ein gewohnheitsmäßiges Geschehen ausgedrückt, so kann das egophorische Hilfsverb ཡོད་ *yod* verwendet werden – unabhängig davon, ob die Handlung eine intentionale ist oder nicht. Dabei kongruiert dieses Hilfsverb entweder mit dem Subjekt des Satzes oder einer peripheren Ergänzung:

ང་ན་གི་ཡོད། *nga na gi yod* | „Ich bin (gewöhnlich, im allgemeinen, chronisch) krank."

སྤུ་གུ་ནང་ལ་ཁ་ལག་ཟ་གི་ཡོད། *spu gu nang la kha lag za gi yod* | „(Meine) Kinder essen (gewöhnlich) zu Hause."[17]

Abschließend läßt sich zur verbalen Kongruenz im Lhasa-Tibetischen festhalten: Auch wenn in der Mehrzahl der Sätze eine Übereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekt hinsichtlich der Person die syntaktische Beziehung unterstreicht, so dient dennoch verbale Kongruenz im Lhasa-Tibetischen keinesfalls der Markierung syntaktischer Beziehungen. Betrachtet man sie unabhängig von den syntaktischen Beziehungen, erkennt man, daß ihre spezifische Funktion auf der Ebene der Satzbedeutung liegt und auch von Faktoren der Pragmatik bestimmt wird. Hier eignet sie sich besonders zur „Feinabstimmung" der kommunikativen Absicht. Sie ist ein nuancenreiches Mittel, um anzuzeigen, *wie* die Äußerung gemeint ist.

BIBLIOGRAPHIE

DENWOOD, Philip

1999 *Tibetan*. Amsterdam, Philadelphia 1999.

HALLER, Felix

2000a *Dialekt und Erzählungen von Shigatse*, Bonn 2000. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, Bd. 13).

2000b „The Verbal Categories of Shigatse Tibetan and Themchen Tibetan", in: *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*. Issue 23.2. Berkeley 2000, S. 175–191.

---

[16] Vgl. TOURNADRE/DORJE 1998: 141f.; DENWOOD 1999: 150.

[17] Vgl. TOURNADRE/DORJE 1998: 143; DENWOOD 1999: 138, 151.

MAGEE, William A./NAPPER, Elizabeth S.

1993 *Fluent Tibetan*. A Proficiency Oriented Learning System, Novice and Intermediate Levels. [By] William A. Magee and Elizabeth S. Napper. Jeffrey Hopkins, General Editior. In collaboration with Ngawaṅg Thondup Narkyid et al. Four volumes. Ithaca, New York 1993.

TOURNADRE, Nicolas/DORJE, Sangda

1998 *Manuel de tibétain standard, langue et civilisation.* Introduction au tibétain standard (parlé et écrit) suivie d'un appendice consacré au tibétain littéraire classique. Par Nicolas Tournadre et Sangda Dorje. Paris 1998.

WYLIE, Turrell Verl

1959 „A Standard System of Tibetan Transcription“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies.* Volume 22. Cambridge, Massachusetts 1959, S. 261-267.

Epistemological Categories in the "*Akalaṅkagranthatraya*"

Jayandra SONI

The three works in the single volume called *Akalaṅkagranthatrayam* are Akalaṅka's (eighth century): *Laghīyastraya, Nyāyaviniścaya* and the *Pramāṇasaṃgraha*, edited with critical notes, variant readings, introduction and indexes by Mahendra Kumāra Śāstrī, Ahamadābād/Kalakattā: Siṅghī Jaina Granthamālā, no. 12, 1939. The work was reprinted in Ahmedabad by Saraswati Pustak Bhandar in 1996. This is the edition used for the information here.

The first of these three works, the *Laghīyastraya* ("Three Shorter Ones"), including Akalaṅka's own brief gloss (*svopajñavivṛti*) on it, is, as the name indicates, made up of three brief texts, with the stanzas given in sequence: (a) *Pramāṇapraveśa* ("Introduction to the Instruments of Knowledge", 1-29 in four sections, as mentioned below); (b) *Nayapraveśa* ("Introduction to the Standpoints", 30-50, without any division into sections); and (c) *Pravacanapraveśa* ("Introduction to Scripture", 51-78, also without any division into sections). The *Laghīyastraya* was commented upon by Prabhācandra (eleventh century) and published in two volumes as: *Nyāya-Kumuda-Candra of Śrīmat Prabhācandrācārya. A Commentary on Bhaṭṭākalaṅkadeva's Laghīyastraya*, edited with introduction, exhaustive annotations, etc., by Pt. Mahendra Kumar Nyāya Śāstrī, Delhi: Sri Satguru Publications, second edition 1991 (first published in 1938).

It may be said that in comparison to studies done in Buddhism and Hinduism, Jaina studies have been lagging behind. This is particularly true for independent studies on aspects of Jaina philosophy. Akalaṅka is a profound thinker who holds a significant position in the Jaina tradition and his contribution is undisputed as regards at least three major aspects in Jaina philosophy: the theory of manifoldness (*anekāntavāda*), epistemology (*pramāṇa*) and his evaluation of non-Jaina philosophical views.[1]

Other works of philosophical importance by Akalaṅka are: *Tattvārtharājavārttika*, a commentary on Umāsvāti's *Tattvārthasūtra* which Vidyānandin (ninth century) incorporated in his *Tattvārthaślokavārttika*); *Aṣṭaśati*, a commentary on Samantabhadra's (seventh century) *Āptamīmāṃsā* which Vidyānandin included in his commentary to it called *Aṣṭasahasrī*; and the *Siddhiviniścaya*, a work also dealing with epistemological issues.

Apart from drawing attention to the *Akalaṅkagranthatraya*, this paper attempts a systematic treatment of the epistemological categories (*pramāṇa*) in the volume. To the

---

[1] See also K. K. DIXIT: *Jaina Ontology*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1971, p. 143.

best of my knowledge no one has dealt with each of the works in it so as to see exactly which categories Akalaṅka uses. My intention is, firstly, to identify the main categories used in each of the five texts in the *Akalaṅkagranthatraya* (namely, the three texts of the *Laghīyastraya* together with the *Nyāyaviniścaya* and the *Pramāṇasaṃgraha*) and then to see what, if any, differences there are in the works concerned. The next stage would be to compare these with Akalaṅka's works not dealt with here.

Almost all studies dealing with Jaina epistemology use Umāsvāti's *Tattvārthasūtra* (TS) as the basic text which clearly deals with the now well-known distinction between *pratyakṣa* and *parokṣa* as the basis of the Jaina theory of knowledge. We shall see how Akalaṅka both used this basic distinction and also developed his own classification when dealing with the epistemological categories. Further, even if one may not be able to trace a development in his thinking on epistemology, because it is difficult – if not impossible – to trace the exact chronology of the works he composed, at least it should be clear which categories he used in the different works. The sequence of the works dealt with below is the same as it appears in the edition given above (the numbers refer to the stanzas of the respective text, in some cases with the commentary).

It may be useful for the purpose of comparison to quote at the outset the epistemological categories which Umāsvāti uses in his TS 1, 9–13:[2]

मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् ॥ ९ ॥ तत्प्रमाणे ॥ १० ॥ आद्ये परोक्षम् ॥ ११ ॥
प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥ मतिः स्मृतिः संज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् ॥ १३ ॥

"Knowledge is of five kinds–sensory knowledge, scriptural knowledge, clairvoyance, telepathy and omniscience [9]; These (five kinds of knowledge) are the two types of *pramāṇa* (valid knowledge) [10]; The first two (kinds of knowledge) are indirect (knowledge) [11]; The remaining three constitute direct (knowledge) [12]; Sensory cognition, remembrance, recognition, induction and deduction are synonyms [13]."

Sūtra 15 should also be mentioned here for the four kinds of *mati*:

अवग्रहेहावायधारणाः ॥ १५ ॥

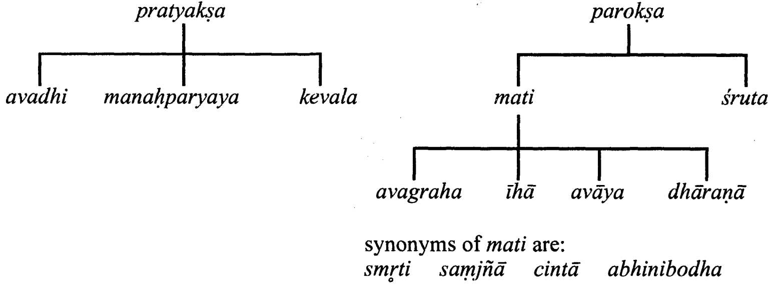
"(The four divisions of sensory knowledge [*mati*] are) apprehension (sensation), speculation, perceptual judgment and retention [15]."

An illustration of the epistemological categories used by Umāsvāti would then be:

---

[2] For an overview of the Jaina theory of knowledge see my article: "Basic Jaina Epistemology" in *Philosophy East and West*, vol. 50, 2000, no. 3, pp. 367–377. The *sūtras* of the TS with translation are quoted from: S. A. Jain, *Reality. English translation of Shri. Pujyapada's Sarvarthasiddhi*. Madras: Jwalamalini Trust 1992 (originally published in 1960 in Calcutta: Vira Sasana Sangha), pp. 16–23. According to the Digambaras Pūjyapāda wrote the first commentary to the TS, whereas the Śvetāmbaras say that Umāsvāti wrote an autocommentary.

Epistemological categories according to Umāsvāti



synonyms of *mati* are:
smṛti *saṃjñā* *cintā* *abhinibodha*

In turning now especially to each of the five texts in the *Akalaṅkagranthatraya* an attempt will be made to note the main epistemological categories in it. As already stated, each text will be taken up individually.

1. Epistemological categories in the *Pramāṇapraveśa*

(the first text of the *Laghīyastraya* (stanzas 1–29) in the *Akalaṅkagranthatraya*)

The 29 stanzas of the *Pramāṇapraveśa* are divided into 4 sections: 1. *pratyakṣa-pariccheda* (1–7ab); 2. *prameya-pariccheda* (7cd–10ab); 3. *parokṣa-pariccheda* (10cd–21); and 4. *āgama-pariccheda* (22–29). For the purpose of identifying the epistemological categories sections 1 and 3 are especially important. In section 4 we merely have to note the category *āgama*, which is a synonym for *śruta* mentioned in stanza 26.

प्रत्यक्षं विशदं ज्ञानं मुख्यसंव्यवहारतः।
परोक्षं शेषविज्ञानं प्रमाणे इति सङ्ग्रहः॥ ३॥

अनुमानाद्यतिरेकेण विशेषप्रतिभासनम्।
तद्वैशद्यं मतं बुद्धेरवैशद्यमतः परम्॥ ४॥

In a part of the gloss to stanza 4 (4a above in the edition is unmetrical) Akalaṅka says:

तत्र सांव्यवहारिकम् इन्द्रियाऽनिन्द्रियप्रत्यक्षम् । मुख्यमतीन्द्रियज्ञानम्।

The two lines of stanza 6 of the *Pramāṇapraveśa* are separated by Akalaṅka's gloss. This is how the stanza is given in our edition:

धारणा स्मृतिहेतुस्तन्मतिज्ञानं चतुर्विधम्।

स्मृतिहेतुर्धारणा संस्कार इति यावत्। ईहा-धारणयोरपि ज्ञानात्मकत्वमुन्नेयं तदुपयोग-विशेषात्।

बह्वाद्यवग्रहाद्यष्टचत्वारिंशत्स्वसंविदाम्॥ ६॥

In 10cd and 11ab Akalaṅka says:

> ज्ञानमाद्यं मतिः संज्ञा चिन्ता वा (चा)भिनिबोधिकम् ॥ १० ॥
> प्राङ्नामयोजनाच्छेषं श्रुतं शब्दानुयोजनात् । ११

The commentary to stanza 10, which is inserted after 11ab in our edition says:

अविसंवादस्मृतेः फलस्य हेतुत्वात् प्रमाणं धारणा । स्मृतिः संज्ञायाः प्रत्यवमर्शस्य । संज्ञा चिन्तायाः तर्कस्य । चिन्ता अभिनिबोधस्य अनुमानादेः । प्राक् शब्दयोजनात् शेषं श्रुतज्ञानमनेकप्रभेदम् ॥ १० ॥

Stanza 25 and its commentary also refer to several categories which should be noted:

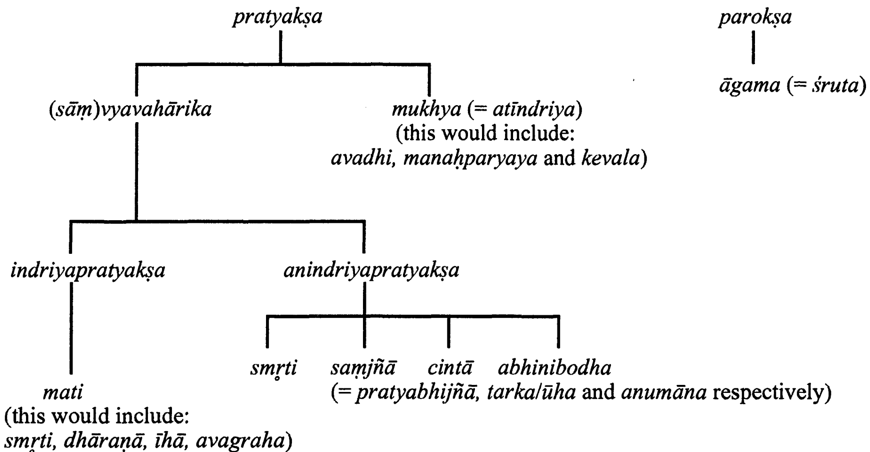
> अक्षधीः स्मृतिसंज्ञाभिश्चिन्तयाऽऽभिनिबोधिकैः ।
> व्यवहाराविसंवादस्तदाभासस्ततोऽन्यथा ॥ २५ ॥

The commentary to stanza 25 is (in some cases the *sandhi* is not consistent):

प्रत्यक्षस्मृतिप्रत्यभिज्ञोहानुमानादिभिः अविसंवादसिद्धेः अर्थेषु तत्प्रामाण्यम् , अन्यथा तदाभासव्यवस्था । तथैव श्रुतज्ञानतदाभासव्यवस्था ॥ २५ ॥

An illustration of the epistemological categories in the *Pramāṇapraveśa* would then be the following (the forty-eight varieties, referred to in 6cd, that can be derived from the four-fold classification of *mati* are not enumerated in the text; it still needs to be seen if Akalaṅka lists these in any other work); it seems that *smṛti* belongs to both *indriyapratyakṣa* and *anindriyapratyakṣa*; the numbers refer to the stanzas and/or commentary:

Epistemological Categories According to Akalaṅka's *Pramāṇapraveśa*



2. EPISTEMOLOGICAL CATEGORIES IN THE *NAYAPRAVEŚA*
(the second text of the *Laghīyastraya* (stanzas 30–50) in the *Akalaṅkagranthatraya*)

The term *naya* belongs to the general theme of *anekāntavāda* with its two related aspects of *nayavāda* and *syādvāda*. *Anekāntavāda* certainly has epistemological overtones in general, insofar as it is a theory of not-one-sidedness, or put positively: a theory of manifoldness with reference to any object of investigation, and in particular insofar as it states that an object can be viewed from different standpoints (*naya*) and that predications about the object of inquiry can be made from different perspectives, in which the word *syāt* indicates not only that the predication is being made from one perspective but that, implicitly, other predications are also possible. It is now well-known that seven standpoints in *nayavāda* and seven perspectives in *syādvāda* have become traditional in Jainism; the sevenfold predication in *syādvāda* is also called *saptabhaṅgī*.

The term *naya*, then, in Akalaṅka's *Nayapraveśa* generally belongs to epistemology, but it does not entail any *pramāṇas*, indeed the means or instruments of knowledge are presupposed in the application of *nayavāda* (and also of *syādvāda*). For this reason it is not necessary for our purpose here to delve into anymore detail as far as the *Nayapraveśa* is concerned.

3. EPISTEMOLOGICAL CATEGORIES IN THE *PRAVACANAPRAVEŚA*
(the third text of the *Laghīyastraya* (stanzas 51–78) in the *Akalaṅkagranthatraya*)

The main theme of this work is epistemology in general, as stanza 52 states explicitly:

ज्ञानं प्रमाणमात्मादेरुपायो न्यास इष्यते ।
नयो ज्ञातुरभिप्रायो युक्तितोऽर्थपरिग्रहः ॥ ५२ ॥

Stanza 61 with the *vivṛti* is relevant for the categories (in some cases the *sandhi* is not consistent):

तत्प्रत्यक्षं परोक्षं च द्विधैवात्रान्यसंविदाम् ।
अन्तर्भावान्न युज्यन्ते नियमाः परकल्पिताः ॥ ६१ ॥

The commentary to this is:

इन्द्रियार्थज्ञानं स्पष्टं हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थं प्रादेशिकं प्रत्यक्षम् , अवग्रहेहावायधारणात्मकम् । अनिन्द्रियप्रत्यक्षम् स्मृतिसंज्ञाचिन्ताऽभिनिबोधात्मकम् । अतीन्द्रियप्रत्यक्षं व्यवसायात्मकं स्फुटमवितथमतीन्द्रियमव्यवधानं लोकोत्तरमात्मार्थविषयम् । ... । श्रुतं परोक्षं सकलप्रमाणप्रमेययत्तावत्स्वरूपाभिधायि बाधारहितं प्रमाणम् । अत्र अर्थापत्त्यनुमानोपमानादीन्यन्तर्भवन्ति । ... । ॥ ६१ ॥

There seems to be no difference in the enumeration of the main categories between the *Pravacanapraveśa* and the *Pramāṇapraveśa* illustrated above.

4. EPISTEMOLOGICAL CATEGORIES IN THE *NYĀYAVINIŚCAYA*

The text is made up of 480 stanzas, divided into three sections: *pratyakṣa* (1-169, incomplete, or the numbering is incorrect), *anumāna* (170-386), and *pravacana*, here a synonym for *śruta,* (387-480).

The division into the three sections mentioned above does mean that Akalaṅka makes a different classification of the Jaina epistemological categories. He is, rather, dealing with categories more in line with the terms used in Hindu and Buddhist thought. The primary Jaina distinction between *pratyakṣa* and *parokṣa* is not abandoned but implicit in the treatment of the categories in his other works. In fact, these two basic terms are categorically mentioned in stanzas 128ab, 290ab, 294ab, 314c, and 474cd. In other words, the classification given in the *Pramāṇapraveśa* seems to be taken for granted.

In this text Akalaṅka deals with general problems in epistemology, attempting to justify the Jaina standpoint against other views. Thus, for example, he touches upon the following problems that are discussed in epistemology: *saṃdeha*, *moha* and *bādhaka* in stanza 70ab; *grāhya-grahaka* in 77ab; *vyāpya-vyāpaka* in 328c; *dharmi-dharma* in 350a; *vitaṇḍā* in 384a; and *pauruṣeya* in 413c, with *apauruṣeya* mentioned in 436a, 437a and 469a. *Samyagjñāna* is also dealt with in 436c and it gives Akalaṅka the opportunity to talk about the Jaina categories like *āsrava, bandha, saṃvara, nirjarā* in 438c-442 (including *mokṣa-jñāna* and *rāga-dveṣa*); *dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣa* are mentioned already in 3cd, and again in 451cd, with *guṇa* in 111c. *Syādvāda* is mentioned in 458-459, 475c and 478c.

For our purposes here it is necessary to note that Akalaṅka pursues his ongoing concern with epistemology also in the *Nyāyaviniścaya*, albeit without supplying a complete list of the epistemological categories as in the *Pramāṇapraveśa*, which he seems to take for granted, as already pointed out. If there is any difference this would probably be in terms of specific details, which would not significantly affect our attempt at identifying the basic epistemological categories used by Akalaṅka.

5. EPISTEMOLOGICAL CATEGORIES IN THE *PRAMĀṆASAṂGRAHA*

This text comprising 87 stanzas (the last is incomplete) is divided into nine sections, each being called *prastāva*; the sections are merely numbered, without any headings, but with Akalaṅka's short gloss (*vivṛti*) on it. Each section will be dealt with individually.

i. Stanzas 1-9. Here the following stanzas and/or part of the gloss to them are significant to note:

प्रत्यक्षं विशदज्ञानं त्रिधा श्रुतमविप्लवम्।
परोक्षं प्रत्यभिज्ञादि प्रमाणे इति संग्रहः॥ २॥

Part of the gloss on this is:

प्रत्यक्षं विशदज्ञानं तत्त्वज्ञानं विशदम् , इन्द्रियप्रत्यक्षम् अनिन्द्रियप्रत्यक्षम् अतीन्द्रियप्रत्यक्षम् त्रिधा। श्रुतम् अविप्लवम् प्रत्यक्षानुमानागमनिमित्तम्। परोक्षं प्रत्यभिज्ञादि (fn.: प्रत्यभिज्ञा स्मृति ऊह) स्मरणपूर्वकम्।...

ii. Stanzas 10–18. Here Akalaṅka deals with *smr̥ti, pratyabhijñā, tarka, parokṣa* and *śruta*. This section does not contain an enumeration of epistemological categories.

iii. Stanzas 19–28. Here he deals with *anumāna, sādhya, sādhana, prameya,* and in the gloss after stanza 24 the *doṣas* like *saṃśaya, virodha, vaiyadhikaraṇya* and *anavasthā.*

iv. Stanzas 29–39. This section deals largely with matters related to *hetu.*

v. Stanzas 40–50. This section deals with *viruddha, sahopalambhaniyama, viruddha, vyabhicāra.*

vi. Stanzas 51–62. The section begins with a description of *vāda* and then goes on to deal with *jāti*. The reference to the Jaina thinkers Siddhasena and Samantabhadra in stanza 53 is noteworthy. The section ends with a rejection of *śūnyavāda, saṃvr̥tivāda* and *vijñānavāda.*

vii. Stanzas 63–72. This deals with *pravacana, samyagjñāna*, and the Jaina categories of *āsrava, bandha, saṃvara, nirjarā* and *karman.*

viii. Stanzas 73–85. This section deals with *saptabhaṅgī* and the *nayas* beginning with *naigama*. In other words, the Jaina *anekāntavāda* is the main theme of this section.

ix. Stanzas 86–87. This short section concludes the text with a reference to *jñāna, pramāṇa, nyāsa* (or *nikṣepa*) and *naya.*

The above description of Akalaṅka's *Pramāṇasaṃgraha* concludes our investigation of the five texts in the *Akalaṅkagranthatraya* for the purpose of identifying the main epistemological categories in them. The illustration of the categories in the *Pramāṇapraveśa* given above does not seem to be altered in the other texts of the volume in question.

It is evident that the work on Jaina epistemology is an ongoing one and that it is being carried out in stages. The amount of material to be mastered for an adequate treatment of the history or development of the subject is enormous. As already pointed out, in comparison to work done in Buddhism and Hinduism, Jainism is still a virgin field for such a specific investigation as Jaina epistemology and, hence, there are hardly any textual studies that can be profitably used to speed up the process. This paper is an attempt to contribute to this research in the field of Jainism.

Bemerkungen zum „Akt der Wahrheit"

Luitgard SONI

Im Jahre 1917 erschien eine grundlegende Studie über das Motiv des Wahrheitsaktes von E. W. BURLINGAME,[1] in der, abgesehen von einigen wenigen Belegen aus dem hinduistischen und dem jainistischen Bereich, zahlreiche Beispiele aus der buddhistischen Literatur gesammelt sind. Die vorliegende Arbeit ist eine kleine Ergänzung zu BURLINGAMEs Sammlung mit vier Geschichten aus der Erzählliteratur der Jainas zusammen mit einer Überlegung über den sprachlichen Akt, der den Wahrheitsakt zu einem solchen macht. Dabei wird W. Norman BROWNs[2] Interpretation der Wahrheit als Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung eingeschränkt und versucht, zu R. SÖHNEN-THIEMEs[3] Analyse der Funktion von *satya* einen weiteren Aspekt hinzuzufügen.

BURLINGAME definiert den Akt der Wahrheit als formale Deklaration einer Tatsache, begleitet von einer Aufforderung oder einem Beschluß oder einem Gebet, daß der Zweck des Handelnden erfüllt werde.[4] Diese Definition ist so weit, daß sie in der Tat die Wahrheitsakte in ihrer Vielgestaltigkeit umfaßt, wobei auch die fließenden Übergänge zum sogenannten Gottesurteil und zur Beschwörung miteinbezogen werden können.

In der Geschichte von Rohiṇī aus dem *Bṛhatkathākośa* von Hariṣeṇa (Nr. 88)[5] begegnet beides, der Unschuldsbeweis durch eine auferlegte Prüfung und die zwingende Kraft des wahren Sachverhaltes durch Rohiṇīs Ausspruch. Die Geschichte enthält überdies einen nicht geläufigen Vorwurf, um dessentwillen der Akt der Wahrheit geschieht: eine in ihrer Intensität und Dauer Anstoß erregende Mutter-Sohn-Bindung. Daher sei hier die ganze Geschichte wiedergegeben.

> Im Lande Śūrasena liegt die große Stadt Saurī. Dort herrschte König Vasudeva. Seine geliebte Frau war Rohiṇī. Ihr neuntes Kind war der starke, heldenhafte Baladeva, der seiner Mutter stets ergeben war. Da beide in Mutter-Sohn-Liebe lebten (*jananīputrabhāvena sthitau*), scheuten sich die Leute nicht, über 'Rohiṇī, die den Baladeva besitzt' zu sprechen. Rohiṇī, die sich in den Frauengemächern des Rājas aufhielt, wußte nicht,

[1] BURLINGAME 1917.

[2] BROWN 1940; ders. 1968; ders. 1972.

[3] SÖHNEN-THIEME 1995.

[4] BURLINGAME 1917: 429.

[5] Ed. UPADHYE 1943: 214–215.

daß alle Leute schlecht über sie sprachen. Eines Tages, als sie wieder mit ihrem Sohn zusammen war, kam ihr plötzlich das Gerede der Leute zu Ohren, das das Heranwachsen des Jungen betraf. Rohiṇī erfuhr das Gerücht, das jeglicher Wahrheit entbehrte, und das traf die Rechtschaffene wie ein Blitz.

Da kam in ihre Stadt mit den vielen Bannern eine vollbusige Kuhhirtin mit Sauermilch, Milch usw. vom Hof. Von einer Frau am Brunnen bekam sie die Neuigkeit zu hören: 'In unserer Stadt, meine Liebe, geschieht etwas Schändliches, es wird von den Guten getadelt: Rohiṇī steckt mit ihrem Sohn Baladeva zusammen, der bekanntlich charakterstark, klug und weise ist.' Diese Worte betrübten die Gopī sehr, sie ging nach Hause, und ihr Lotusantlitz war von Kummer gepeinigt. Königin Rohiṇī fragte die Gopī betroffen: 'Sprich, Gopī, warum weinst Du so kummervoll?' Die Gopī antwortete: 'Weil Du, o Devī, immer mit Deinem Sohn beisammen bist. Das habe ich die Leute sagen gehört, und das ist der Grund, o edle Frau, warum ich weinend zu Dir gekommen bin.' Rohiṇī forschte daraufhin überall in der Stadt nach und konnte dann nicht mehr daran zweifeln, daß die Leute wirklich so redeten. Auch Vasudeva erfuhr alles und sandte nach ihr. Er gab ihr folgende Prüfung auf: 'Steh aufrecht in der Mitte der Yamunā, wo die Strömung sehr stark ist, und setze dich der Flut ganz aus.' Kaum hatte Rohiṇī die Worte ihres Mannes vernommen, begab sie sich frohen Herzens in die Strömung der Yamunā und stand dort in der Pratimā-Haltung. Als sie im reißenden Strom die Pratimā-Haltung eingenommen hatte, wurde der Fluß durch die dort stehende Rohiṇī gestaut. Als das Wasser aber die Stadt überflutete, sagten alle: 'Wahrlich, Du bist rein, o Devī, rette die Stadt, o Tugendhafte!' Als Rohiṇī das hörte, sprach sie zur Yamunā mit einer Stimme, die alle Gegenden und sogar den Himmel durchdrang: 'So wahr (*yadi*) meine Reinheit erwiesen ist, so (*tatas*) fließe, o Yamunā, meinen Worten gemäß von Süden nach Osten und dann in nördlicher Richtung!' Der brausende Strom hörte, was die wahrhaftige Rohiṇī sagte, die mutig und unerschütterlich war und ihre Worte umsichtig setzte, und er floß um die Stadt herum nach Norden, und noch heute strömt er ihren Worten gemäß, wie man sehen kann. Viele Männer und Frauen, die dieses Wunder Rohiṇīs gesehen hatten, wurden reinen Geistes und bekannten sich zum Jaina-Dharma.

In dieser Geschichte ist der Unterschied zwischen dem Wasser-Urteil und dem Wahrheitsakt recht deutlich: Im ersten Fall muß sich die Beschuldigte von einem Verdacht reinigen, indem sie sich einer ihr von einer anderen Person auferlegten Prüfung

unterwirft. Es erinnert an Sītās Situation, in der Rāma aus eigenem oder kollektivem Interesse ein Feuer-Urteil anordnet. In Rohiṇīs Verfahren, dem sie sich gelassen und freudig unterwirft, wird ihre Stärke und Unschuld jedoch zu einer Bedrohung für die Ankläger. Um das Unheil abzuwenden, wird sie zu einer autark handelnden Heldin, die im Wissen um den wahren Sachverhalt, ihre Reinheit nämlich, die Elemente steuern kann.

Die Handlung besteht in einem zwingenden Ausspruch der Form: So wahr [x], so geschehe [y]. Die Reinheit von Rohiṇīs Verhalten ist durch das Wasser-Urteil allen offensichtlich, aber die zwingende, beschwörende Kraft dieser Wahrheit wird nur im Ausspruch der Heldin wirksam. Diese formuliert lediglich eine Tatsache, spricht also einen Satz, der mit der Realität übereinstimmt, doch die Wahrheit des Wahrheitsaktes ist begründet in einem persönlichen, privaten Wissen, das in seiner vollen Bedeutung nur der Betroffenen klar sein kann. Dadurch erhält der Ausspruch erst seine Authentizität. Andererseits ist der Wahrheitsakt eine öffentliche Angelegenheit, wobei jedermann aus der Wirkung des Ausspruchs die Wahrheit des ersten Gliedes erschließen kann.

Dies gilt auch für etwas schräge Fälle des Wahrheitsaktes, wie dem der schlauen Durgilā aus der wohlbekannten Geschichte von Nūpurapaṇḍitā[6] aus Hemacandras *Pariśiṣṭaparvan.*[7] Durgilā hatte sich im Garten des Nachts mit ihrem Geliebten vergnügt, wurde aber, als sie mit diesem eingeschlummert war, von ihrem Schwiegervater entdeckt. Er zog ihr als Beweisstück eine Fußspange ab. Davon erwachte sie aber, schickte ihren Liebhaber mit der Bitte, ihr beizustehen, schnell weg und legte sich mit ihrem Ehemann an der selben Stelle nieder. Sie beklagte sich dann bitterlich bei ihm, daß sein Vater ihr die Spange abgezogen hätte, während sie schliefen. Streit entstand zwischen dem gutgläubigen Ehemann und seinem ob ihrer Schamlosigkeit empörten Vater:[8]

> „Da sagte Durgilā: „Ich dulde es nicht, daß man eine Schuld auf mich wälzen will. Ich werde den Vater überzeugen, indem ich mich einem Gottesurteil [*daivī kriyā*] unterwerfe. ... Ich werde hier zwischen den Beinen des vortrefflichen Yakṣa durchgehen, was keinem Unreinen möglich ist.“ Und der Vater, der an ihrer Treue zweifelte, und der Sohn, der nicht daran zweifelte, billigten die Zusage des Weibes, das ein großes Vorratshaus der Frechheit war.
>
> Und sie badete, legte ein neuwaschenes Gewand an, nahm Weihrauch und Blumen als Opfergabe und machte sich angesichts aller ihrer Verwandten auf, den Yakṣa zu verehren. Während sie nun dem Yakṣa ihre Verehrung

---

[6] Vgl. *Āvaśyakacūrṇi* I, 461, 13 ff., übers. von Nalini BALBIR in GRANOFF 1990: 21f.; vgl. die Geschichte Nr. 15 aus der *Śukasaptati* (Text. simpl.).

[7] Ed. JACOBI ²1932: 85–103, übers. von HERTEL 1908: 93–113.

[8] HERTEL 1908: 102–103, JACOBI ²1932: 93–94 (*Pariśiṣṭaparvan* 2.533, 535–542).

> darbrachte, da hing plötzlich ihr Buhle, dem sie vorher dorthin ein Stelldichein gegeben hatte und der sich besessen stellte, an ihrem Halse wie die Gutturale. Die Leute, die ihn wirklich für besessen hielten, packten ihn an der Kehle und stießen ihn fort. Durgilā aber badete nochmals, betete zu dem Yakṣa und rief: „Niemals habe ich einen andern Mann berührt, als meinen Gatten; und außerdem hing dieser Besessene, wie du gesehen hast, an meinem Halse. Wenn nun [*ced*] kein Mann außer den beiden, meinem Gemahl und dem Verrückten, meinen Leib umfangen hat, so [*tadā*] mögest du mir, der Reinen [*satī*], meine Reinheit [*śuddhi*] wiedergeben: denn du liebst das Reine [*satyapriya*].“ Während nun der Yakṣa noch überlegte, was er tun sollte, schlüpfte sie ihm schnell zwischen den Beinen durch. Und während die Leute lärmend riefen: „Sie ist rein! Sie ist rein!“ legten ihr die königlichen Richter einen Blumenkranz um den Hals. ...“

Ihre Verwandten frohlockten, und sie kehrte, von allem Verdacht befreit, in das Haus ihres Mannes zurück. Von nun an hieß sie, weil sie sich vom Makel der abgezogenen Fußspange befreit hatte, Nūpurapaṇḍitā, die Fußspangen-Kluge.

Auch wenn dieser Wahrheitsakt an der Tugend vorbeigeht und eher ein warnendes Exempel ist, so ist doch dieselbe Struktur gewahrt wie bei vorbildlichen Handlungen. Wieder ist es die Öffentlichkeit, die Zeuge einer Beweisführung ist, deren Vordersatz intersubjektiv nicht nachvollziehbar ist, sondern auf ganz privatem Wissen, und hier vor allem auf einer ganz privat angepaßten Formulierung eines inszenierten Geschehens, beruht. Daher ist das Geschehen nicht nur als Mißbrauch zu beurteilen, sondern zunächst eher als objektiver Hinweis auf die Funktion eines Ausspruchs, der bezüglich eines bestimmten Sachverhaltes formal wahr ist und als solcher den Test bestehen läßt. Es geht also prinzipiell nicht um bewertbare Tugend, Ordnung, Ethik oder Pflicht, sondern um formal wahre Sätze. Die untreue Frau, die einen bloß formal wahren Satz formuliert, kann die Macht dieser Wahrheit ähnlich zu ihrer Entlastung nützen wie eine tugendhafte Frau im Bewußtsein ihrer Unschuld, wie unten in der Geschichte von Siṃhikā.

BROWNs These, wonach der Wahrheitsakt sich darauf gründet, daß der/die Ausführende in einzigartiger Weise seine/ihre persönliche Pflicht erfüllt[9] oder seine/ihre Funktion im Universum perfekt ausübt,[10] läßt sich in diesem Beispiel und ähnlichen[11]

---

[9] BROWN 1940: 38.

[10] BROWN 1968: 172.

[11] Vgl. *Tantrākhyāyika*, I, iii c.: Die Frau des Webers weilt bei ihrem Liebhaber, während ihre Freundin, die Gattin des Barbiers, ihre Stelle vertritt, und zwar zu Hause vom eifersüchtigen Gatten angebunden. Er schneidet dieser im Rausch die Nase ab. Als die Webersfrau wieder ihre Stelle einnimmt, kann sie bei ihrem unverletzten Gesicht in einem Wahrheitsakt beteuern, daß sie niemals an einen anderen als ihren Mann gedacht hätte.

offensichtlich nicht halten. Auch die überraschenden Wahrheiten aus dem *Kaṇhadīpāyanajātaka* sind das Gegenteil von Übereinstimmung mit Pflicht und Ordnung: Der Asket sagt aus, daß er das geistliche Leben gegen seinen Willen lebe; der Hausherr bekennt, daß er Gäste und Bettelmönche verabscheue, und seine Frau schließlich erklärt, daß sie ihren Mann mehr hasse als die Schlange, deren Biß ihren Sohn vergiftete. Genau diese wahren Aussagen aber bewirken Heilung des Sohnes. Diese Wirkung läßt sich lediglich dadurch erklären, daß die Kraft der Wahrheit in der Übereinstimmung der Aussprüche mit den entsprechenden Tatsachen liegt. Auf diese Funktion von *satya* hat SÖHNEN-THIEME hingewiesen.[12] Dem ist aus der Analyse der vorangegangenen Beispiele noch hinzuzufügen, daß die Wahrheit der Aussage aus ihrer Wirkung erschlossen wird und daß dadurch für andere überprüfbar wird, was eigentlich nur privates Wissen oder persönliche Überzeugung ist.[13]

In der folgenden Geschichte von Siṃhikā aus Raviṣeṇas *Padmapurāṇa* (Kapitel 22, 112–130)[14] werden der kriegerische Mut und die erfolgreichen Eigeninitiativen der Heldin von ihrem Gatten beargwöhnt; er hält ihr Verhalten für unvereinbar mit Frauentugend und Treue und verstößt sie. Sie rettet ihn aus schwerer Krankheit kraft ihres Wahrheitsaktes und beweist damit, daß ihre unkonventionellen Aktivitäten in keinem Widerspruch zu ihrer Treue stehen.

Als König Hiraṇyagarbha ein graues Haar entdeckte, wandte er sich vom weltlichen Leben ab und übergab das Reich seinem Sohn Naghuṣa:

> Er hieß Naghuṣa, da, als er noch im Mutterschoß war, auf der Erde nichts Ungutes gesagt wurde; und jedermann verbeugte sich vor seinen Tugenden. Eines Tages, als er nach Norden zog, um aufständische Vasallen zu unterwerfen, ließ er seine Frau Siṃhikā in der Stadt zurück. Als die Herrscher im Süden erfuhren, daß der König fern war, zogen sie viele Truppen zusammen und marschierten zur Stadt Vinitā, um sie einzunehmen. Aber die überaus mutige Siṃhikā besiegte sie alle in der Schlacht. Sie setzte einen vertrauenswürdigen Mann ein, der als Stellvertreter regieren sollte.

[12] SÖHNEN-THIEME 1995: 238 f.

[13] Ein weiteres Beispiel für die Kraft der Wahrheit, die auf einer persönlichen Überzeugung beruht und die durch die Wirkung des Ausspruchs bewiesen wird, ist der Wahrheitsakt des Gatten der Rūpyāvatī: Diese hatte ihre Brüste abgeschnitten, um den Hunger einer Frau zu stillen. Ihr Gatte verkündet, daß man so eine wunderbare Tat weder gesehen noch davon gehört hätte und daß aufgrund dieser Tatsache die Brüste seiner Frau wieder wachsen mögen (*Divyāvadāna*, Ed. COWELL/NEIL 1886: 472).

[14] Ed. P. JAIN 1995: 466–467. Diese und die nächste Geschichte finden sich in englischer Übersetzung in GRANOFF 1998: 224–226 und 237–242. Ich nehme diese Gelegenheit wahr, Phyllis Granoff für ihre Großzügigkeit zu danken, mit der sie mich auf den Weg in die Literatur der Jainas geführt hat, und für ihr unermüdliches Interesse, das mich stets begeistert.

Siṃhikā war mit der Waffenkunde vertraut. Sie scharte die besiegten Vasallen um sich und zog nach Süden, um die restlichen Fürsten zu unterwerfen. Die Königin besiegte durch ihre Kraft die abtrünnigen Vasallen, und überall ertönten Siegesrufe, als sie in ihre Stadt zurückkehrte.

Naghuṣa hatte mittlerweile den Norden unterworfen und war zurückgekommen. Er geriet in großen Zorn, als er von den Siegen seiner Frau hörte. Er war überzeugt, daß keine Frau aus guter Familie so kühn und tatkräftig und gleichzeitig ihrem Mann stets treu sein könnte. Er wandte sich von ihr ab. Und obwohl sie sich vorbildlich betrug, wurde sie aus ihrer Stellung als Hauptkönigin entfernt. Sie geriet in große Armut, und so lebte sie eine Zeit lang kümmerlich.

Eines Tages befiel den König ein schreckliches Fieber, das keines der von den Ärzten verordneten Heilmittel einzudämmen vermochte. Als Siṃhikā hörte, daß es ihm so schlecht ging, war sie voller Sorge; und auch um zu beweisen, daß sie eine treue Frau war, unternahm sie das folgende Ritual (*kriyā*): Sie versammelte alle Verwandten, Vasallen und Untertanen, hielt Wasser, das ihr der Priester gab, in der Hand und sprach: 'So wahr (*yadi*) kein anderer Mann als mein Gatte mir im Sinne liegt, so (*tatas*) möge (*astu*) der König, besprengt mit diesem Wasser, von seinem Fieber geheilt werden.' Sobald die Wassertropfen aus ihrer Hand ihn besprengten, war ihm, als versinke er in Eis, und er klapperte mit den Zähnen. Der Himmel hallte von Rufen wider: 'Wunderbar!' 'Großartig!', und Unsichtbare ließen Blumen in Mengen herunterregnen.

So erkannte der große König die Treue seiner Frau und setzte sie mit großen Ehrbezeugungen wieder als Erste Königin ein. Er lebte mit ihr lange in Sinnesfreuden und hatte keine Feinde. Er folgte dem Wandel aller seiner Vorfahren. Schließlich richtete sich sein Sinn auf das Geistige. Er setzte seinen Sohn, der von Siṃhikā geboren war, als Herrscher ein und folgte entschlossen den Spuren seines Vaters.

Dieser Wahrheitsakt zeigt neben den bereits erwähnten Kennzeichen des privaten Wissens und der Zeugenschaft der menschlichen und göttlichen Öffentlichkeit weitere drei Aspekte: Erstens hat dieser Wahrheitsakt explizit zwei Funktionen. Siṃhikā unternimmt ihn, um die Heilung ihres Gatten zu bewirken – das ist das eigentliche Motiv des Wahrheitsaktes – und um ihre weibliche Tugend der Treue zu beweisen, was den Akt eher als Verteidigung nach einer Anklage – als Gottesurteil – erscheinen läßt. Zweitens findet sich der Aspekt des Rituals (*kriyā*), in dem bei der Beschwörung des wahren Sachverhaltes das geweihte Wasser zum überaus wirksamen magischen Mittel wird. Und drittens

scheint, wie oben im Falle der Rohiṇī, die extreme Wirkung des Aktes auf die absolute Wahrheit und die überschießende Kraft der Aussage hinzuweisen. Der Wahrheitsbeweis ist damit in einer Weise erbracht, der sogar die Himmelswesen begeistert und so den Akt zu einem übernatürlichen Ereignis werden läßt.

Das Motiv des Wahrheitsaktes wird im Unterschied zu den vorangegangenen Beispielen auch ohne rein individuelle Interessen im Wettstreit zwischen zwei Religionen als Beweis für die wahre Religion verwendet. Die Geschichte von Rudradatta aus dem *Bṛhatkathākośa* von Hariṣeṇa (N. 54)[15] ist eine *dharmakathā*, die Śrīcandra unter die Rubrik ‘Stärke des Glaubens’ (*darśaṇadṛḍhatā*) einordnet.[16] In ihr wird die Jaina-Religion als die wahre Glaubensrichtung gegenüber dem Śivaismus dargestellt, und die beschworene Wahrheit ist dementsprechend ein kurzes Kompendium jainistischer Glaubensgrundsätze.

Rudradatta, ein Kaufmannssohn aus śivaitischer Familie, hatte Jinamati, eine Tochter aus einer frommen Jaina-Familie, zur Frau gewonnen, nachdem er sich zu diesem Zwecke zur Jaina-Lehre bekannt hatte. Nach der Eheschließung folgte er wieder dem śivaitischen Weg und wollte seine Frau auch dazu bringen. Aber die tiefgläubige und kluge Frau vertrat ihre Religion und hielt an ihr fest. Eines Tages überfiel eine wilde Horde die Stadt und setzte sie in Brand. Das Feuer wütete und näherte sich Rudradattas Haus. Da erkannte Jinamati die entscheidende Gelegenheit und erinnerte ihren Gatten an ihre unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse. Sie schlug ihm vor, sich für diejenige Gottheit zu entscheiden, die sie aus dieser Gefahr retten werde. Rudradatta stimmte zu und begann Śiva zu preisen und mit rituellen Gegenständen zu verehren.

> Im Bestreben, seine Welt zu retten, rief Rudradatta: ‘O Beschützer der Welt, hört meine Worte! So wahr (*yadi*) die Verehrung Śivas die höchste ist, und so wahr Śiva der höchste Gott ist; so wahr nach seinem Willen die ganze Welt aus seinem Herzen in Erscheinung tritt; so wahr (*yadi*) die [śivaitische] Weihe zur Erlösung führt und sie fleckenlos und rein ist, so möge dieser Gott Śiva mich, die ganze Welt und meine Familie beschützen.’ Aber als Rudradatta den Namen Śivas nannte, da flammte das Feuer doppelt, ja dreifach so heftig auf. Dann sagte Jinamati zu Rudradatta, der vor Angst bebte: ‘Fasse dich und rufe noch andere Götter an!’ Er folgte ihren Worten und betete zu Brahmā, Skanda, Hari, Agni, zur Sonne, zum Mond, zu Bṛhaspati und zur edlen Gaurī. Aber die Flammen schlugen noch höher, da wurde der Himmel durch einen Sturm wie beim Weltuntergang zum Glühen gebracht und durch das Feuer grell erhellt.

---

[15] Ed. UPADHYE 1943: 76–78.

[16] Ed. H. JAIN 1969: 22.

Rudradatta sagte zu seiner Liebsten: 'Meine Teure, unter all den Göttern, die die Leute verehren, ist keiner, der sich um uns besonders kümmert und uns vor diesem Feuer zu schützen vermag. Bitte, o Liebliche, verehre den Jina, der wie der Mond das All erleuchtet, mit einer Opfergabe, damit wir von der drohenden Gefahr befreit werden.' Als ihr Gatte, ihre Kinder und die anderen sie so baten, verpflichtete sie sich zur zweifachen[17] Entsagung (*pratyākhyānam*) und verkündete: 'So wahr (*yadi*) es die Arhats gibt, die Allwissenheit erreicht haben, die leidenschaftslos und jenseits allen Unglücks, frei von Begierde und Verblendung sind; so wahr es diese Lehre gibt, deren Kennzeichen die Gewaltlosigkeit ist, und sie uns Mitleid mit allen Lebewesen nahelegt; so wahr (*yadi*) sie die Quelle des Glücks in dieser und der anderen Welt ist und von den Erhabenen verkündet wurde; und so wahr (*yadi*) sie die Weihe für die endgültige Befreiung ist und dem Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende setzt, so (*tatas*) möge sie mich, meinen Mann, meine Kinder und die anderen unverzüglich beschützen.'

So sprach sie und die ganze Welt war erfüllt von ihrem sanften Ton. Dann opferte sie dem Jina und verweilte in aufrechter Haltung in Meditation. Als sie so still und unerschütterlich stand, da verschwand das Feuer spurlos und mit ihm die Horde der Wilden aus Angst vor ihr. Der Schrecken über die lodernden Flammen des Feuers, der die Menschen vor Angst gelähmt hatte, verging auch, gleichsam in Furcht vor ihr.

Als Rudradatta dieses alles übertreffende Geschehen sah, wurde er ganz ruhig und gefaßt, entsagte seinem Glauben an Śiva und bekehrte sich zur Lehre der Jinas. Einige, die vorher unentschieden waren, und viele andere Menschen erkannten nun den wahren Glauben und wurden fromme Jainas.

Auch in dieser Geschichte hat der Wahrheitsakt die Form 'So wahr [x], so geschehe [y]'. [x] sind hier grundsätzliche Glaubensinhalte und nicht eine nur privat gewußte, biographische Wahrheit. Dennoch handelt es sich auch hier im Vollzug des Ausspruchs nicht um eine allgemeine Wahrheit, sondern die zwingende Kraft des Wahrheitsaktes gründet sich auf eine ganz persönliche Überzeugung, eben auf einen felsenfesten, gelebten Glauben. Jinamati hat zwei Ziele: Das eine ist die Abwehr der akuten Gefahr und das andere ihr latentes Interesse an einem Wahrheitsbeweis für die von ihr vertretene Religion. Der Wahrheitsakt ermöglicht es ihr, beides zu bewirken.

Zusammenfassend lassen sich aus der Analyse der zitierten Beispiele folgende Aspekte des Wahrheitsaktes gewinnen:

[17] Das bedeutet, weder selbst tadelnswerte Taten auszuführen, noch solche von anderen ausführen zu lassen.

1. Der Wahrheitsakt hat die Form: So wahr [x], so geschehe [y].
2. Wahrheit ist die Übereinstimmung von Ausspruch und Tatsache.
3. Die Wahrheit des Ausspruchs ist privates Wissen oder persönliche Überzeugung, also nicht intersubjektiv überprüfbar.
4. Der Beweis für die Wahrheit des Ausspruchs ist seine Wirkung und intersubjektiv nachvollziehbar.
5. Die Kraft des Wahrheitsaktes beruht nicht auf der moralischen Integrität dessen, der ihn vollzieht, sondern ausschließlich auf der Richtigkeit des Gesagten.

BIBLIOGRAPHIE

BROWN, William Norman

1940 „The Basis for the Hindu Act of Truth“, in: *The Review of Religion.* Volume 5. New York 1940, S. 36-45.

1968 „The Metaphysics of the Truth Act (**Satyakriyā*)“, in: *Mélanges d'Indianisme.* A la mémoire de Louis Renou. Paris 1968, S. 171-177.

1972 „Duty as Truth in Ancient India“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 116. Philadelphia 1972, S. 252-286.

BURLINGAME, Eugene Watson

1917 „The Act of Truth (Saccakiriya): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917, S. 429-467.

COWELL, E. B./NEIL, R. A.

1886 s. *Divyāvadāna*

Divyāvadāna

1886 *The Divyâvadâna, A Collection of Early Buddhist Legends.* Now first edited from the Nepalese Sanskrit Mss. in Cambridge and Paris by E. B. Cowell and R. A. Neil. Cambridge 1886.

GRANOFF, Phyllis

1990 *The Clever Adulteress & Other Stories. A Treasury of Jain Literature.* Oakville etc. 1990.

1998 *The Forest of Thieves and the Magic Garden. An Anthology of Medieval Jain Stories.* Selected, translated and with an introduction by Phyllis Granoff. New Delhi 1998.

Hariṣeṇa (10. Jh.)

1943 *Bṛhat Kathākośa of Āchārya Hariṣeṇa.* The Sanskrit text authentically edited for the first time with various readings, with a critical introduction, notes, index of proper names etc. By A. N. Upadhye. Bombay 1943. (Singhi Jain Series. 17.).

Hemacandra (11. Jh.)

1932 *Sthavirāvalīcarita or Pariśiṣṭaparvan being an appendix of the Triṣaṣti-Śalākāpuruṣacarita* (*sic*) *by Hemacandra.* Edited by Hermann Jacobi. Second Edition. Calcutta 1932.

HERTEL, Johannes

1908 *Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan.* Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von Johannes Hertel. Leipzig 1908. (Bibliothek morgenländischer Erzähler. Band I.).

JACOBI, Hermann - s. Hemacandra

JAIN, Hiralal - s. Śrīcandra

JAIN, Pannalal - s. Raviṣeṇa

Raviṣeṇa (7. Jh.)

1995 *Raviṣeṇāchārya's Padma Purāṇa.* [*Padmacharita*]. Vol. I. Edited and Translated by Pannalal Jain. New Delhi [5]1995. (Jnanpith Murtidevi Jain Granthamala, Sanskrit Series: 21).

SÖHNEN-THIEME, Renate

1995 „On the Concept and Function of *satya* ('truth') in Ancient Indian Literature", in: *International Conference on Sanskrit and Related Studies (Proceedings).* Cracow 1995, S. 235-244.

Śrīcandra (11. Jh.)

1969 *Muni Śrīcandra's Kaha-Kosu (An Apabhraṁs'a Text of the 11th Century).* Edited by H. L. Jain. Ahmedabad 1969. (Prakrit Text Society Series No. 13).

UPADHYE, A. N. - s. Hariṣeṇa

Zum ursprünglichen Titel der „Rūpyāvatī"-Geschichte

Roland STEINER

Die Geschichte des Bodhisattva, der als Frau wiedergeboren wird und sich die eigenen Brüste abschneidet, um sie einer Mutter als Nahrung zu geben, die aus verzehrendem Hunger ihr eigenes, gerade geborenes Kind essen will, ist in verschiedenen Sanskrit-Fassungen mit unterschiedlichen Titeln überliefert, und zwar abhängig davon, wie jeweils der Name der Titelheldin lautet:[1]

1. In der Sammlung *Divyāvadāna* bzw. *Divyāvadānamālā* (Divy) mit den Namensformen *Rūpavaty-*, *Rūpāvaty-* und *Rūpyāvaty-avadāna*,[2]
2. in Haribhaṭṭas *Jātakamālā* (HJM) als *Rūpyāvatī-jātaka*[3] und
3. in Kṣemendras *Bodhisattvāvadānakalpalatā* (BAK) als *Rukmavaty-avadāna*.[4]

Außerdem findet sich in dem Mahāyāna-Sūtra *Rāṣṭrapālaparipr̥cchā* (RP) folgende Strophe, die auf unsere Geschichte anspielt und die Namensform *rūpyavatī* enthält:[5]

kanakābha pīna sukumāram *tyakta stanadvayaṃ hr̥dayakāntam* |
strī prekṣya me kṣudhatr̥ṣārtā *rūpyavatī*[6] *vanitā ca yadābhūt* ||

---

[1] Die Sanskritparallelen dieser Legende wurden von WALDSCHMIDT (LE COQ/WALDSCHMIDT 1928: 19) und HIKATA (1978: 52) zusammengestellt. Für weitere bibliographische Angaben sei hier auf DIMITROV 2002 verwiesen, wo der aktuelle Forschungsstand zur Überlieferung der „Rūpyāvatī"-Legende in mustergültiger Weise dargestellt wird.

[2] Ed. COWELL/NEIL: 469–481 (Divy 32). Die unter dem Titel *Divyāvadāna* bekannt gewordene Sammlung wird in manchen Manuskripten auch als *Divyāvadānamālā* bezeichnet, wobei die Reihenfolge der Geschichten teilweise schwankt, und zwar anscheinend unabhängig von dem jeweiligen Titel; dazu und zur handschriftlichen Überlieferung DIMITROV 2002: Fn. 4 und 5.

[3] Herausgegeben von HAHN 1992: 51–57 (HJM 6). Die beiden tocharischen Fragmente, die von SIEG/SIEGLING (1921: 31, 33 und 36) als Nr. 57 und Nr. 63 herausgegeben wurden, haben die entsprechenden Formen *rupyāvate* (57b5) bzw. *rupyāvateṃ* (63a2) überliefert; DIMITROV 2002 teilt mit, daß diese beiden Bruchstücke nach einer mündlichen Auskunft von K. T. SCHMIDT eine mehr oder weniger freie Übersetzung des letzten Teils von Haribhaṭṭas *Rūpyāvatījātaka* enthalten.

[4] BAK 51; zu den Textausgaben s. unten in der „Bibliographie" unter Kṣemendra.

[5] Ed. FINOT 1901: 25.1–2 (mit den Emendationen von KLAUS 2002).

[6] FINOTS Ausgabe druckt *sārūpyavatīti*, während die von KLAUS eingesehenen Handschriften *sā rūpyāvatīti* lesen, was nach KLAUS 2002 „metrisch überzählig" ist (zum Versmaß der „alten Āryā" s. ebd.). Das kurze *a* in der von ihm hergestellten Form *rūpya-* hält KLAUS für metrisch bedingt, was angesichts der überlieferten Namensformen zumindest unsicher ist. Die aus dem 9. Jh. stammende tibetische Übersetzung (ENSINK 1952: 84.17) liest *gzugs ldan żes*, was formal Skt. **rūpavatīti* entspricht, aber nicht

„Und als ich die Frau Rūpyavatī war, gab [ich], nachdem [ich] eine von Hunger und Durst gepeinigte Frau erblickt hatte, mein golden scheinendes, volles, zartes, dem Herzen liebes Brüstepaar hin."

Wie sind nun diese untereinander abweichenden Namensformen der Heldin – Rūpavatī (Divy), Rūpāvatī (Divy), Rūpyavatī (RP), Rūpyāvatī (Divy, HJM) und Rukmavatī (BAK) – in den verschiedenen Fassungen ein und derselben Geschichte zu erklären? Eine Antwort auf diese Frage könnte im günstigen Fall sogar Hinweise darauf geben, in welcher Form die Legende vor ihrer Aufnahme in die verschiedenen Sanskrit-Sammlungen existiert hat. Nach Möglichkeit sollte eine befriedigende Erklärung drei Bedingungen erfüllen:

1. Die verschiedenen Varianten des Namens sollten auf *eine* Form zurückgeführt werden können.
2. Es sollte rekonstruierbar sein, wie es zu den verschiedenen Namensformen kam (Genese der Unterschiede).
3. Der Name der Heldin sollte in einem spezifischen Zusammenhang mit dem Inhalt der Geschichte stehen.

Um es gleich vorwegzunehmen: Alle drei Voraussetzungen scheinen mir vorzuliegen, wenn wir den titelgebenden Namen des weiblichen Bodhisattva auf die mittelindische Form **ruppă̆vaī*[7] zurückführen, die in der einen Tradition zunächst zu *rūpyă̆vatī*, in der anderen aber zu *rukmavatī* sanskritisiert worden ist. Lautgesetzlich kann mittelindisch *-ppa-* nämlich sowohl altindisch *-pya-* als auch *-kma-* repräsentieren,[8] so daß Pkt. *ruppa-* gleichermaßen Skt. *rūpya-* oder *rukma-* entsprechen kann, wofür sich in der Literatur zahlreiche Belege finden.[9] Skt. *rūpa-* wird im Mittelindischen hingegen üblicherweise zu *rūa-* oder *rūva-*.[10] Zumindest theoretisch wäre zwar auch hier die Form **ruppa-* denkbar, da ein langer Vokal vor einfachem Konsonanten gekürzt werden kann und der Konsonant

unbedingt etwas für die genaue Namensform besagen muß. So gibt die tibetische Übersetzung der HJM (Tanjur: Derge, Abt. *skye rabs*, Bd. *u* (90), Fol. 25a4–29a7 [Tôhoku 4152]; Peking: Abt. *skye rabs*, Bd. *khe* (92), Fol. 29b6–34b7 [Tibetan Tripitaka 5652]) den Namen des Bodhisattva, der in der Skt.-Überlieferung *rūpyāvatī* lautet, mit *gzugs ldan ma* wieder.

[7] Der Bildung der Feminina besitzanzeigender Adjektive liegt im Prakrit die Sanskritform *-vatī* zugrunde, die in der Māhārāṣṭrī zu *-vaī* wird, wie z. B. in *rayaṇavaī* (Skt. *ratnavatī*) oder *bhagavaī* (Skt. *bhagavatī*); vgl. SHETH 1963: 706 und 642. Denkbar sind natürlich auch andere Prakritformen wie *-vayī*, *-vadī* oder auch *-vatī*, je nachdem, welchen Dialekt oder welche Sprachstufe man ansetzt.

[8] Vgl. PISCHEL 1900: §§ 277 und 279; Bhāmaha gibt *ad* Vararuci 3.49 (*kmasya*, „für *kma* [tritt *ppa* ein]") – mit vielen anderen Prakrit-Grammatikern – die Beispiele *ruppam* (= Skt. *rukma*) und *ruppiṇī* (= Skt. *rukmiṇī*).

[9] Vgl. nur SHETH 1963: 714 f.

[10] Vgl. PISCHEL 1900: §§ 164, 186 und 199; SHETH 1963: 715 f.; VON HINÜBER 2001: § 170.

dann verdoppelt wird,[11] wie z. B. in Pkt. *mukka* bzw. *hutta*, was neben *mūa* bzw. *hūa* Skt. *mūka* bzw. *hūta* entspricht;[12] für eine Äquivalenz von Pkt. *ruppa* mit Skt. *rūpa* konnte ich jedoch keinen Beleg finden.[13] Zusammenfassend läßt sich also hier bereits feststellen, daß die beiden Namensformen der Titelheldin *rūpyā̆vatī* und *rukmavatī* sich als Ergebnis unabhängig voneinander vorgenommener Sanskritisierungen von Pkt. **ruppā̆vaī* verstehen lassen. Die eine ins Sanskrit übersetzte Form *rūpyā̆vatī* wäre dann in einem Teil der Tradition zu dem leichter verständlichen *rūpā̆vatī* im Sinne einer *lectio facilior* „trivialisiert" worden, zumal da diese Form im Unterschied zu *rūpyā̆vatī* auch aus anderen Texten als weiblicher Eigenname geläufig ist, und zwar stets in der Variante *rūpavatī* mit kurzem *-a-*.[14] Da hier die diversen Divy-Handschriften, die als einzige neben *rūpyāvatī* die beiden Formen *rūpāvatī* und *rūpavatī* überliefert zu haben scheinen, offenbar schwanken, nehme ich einstweilen an, daß auch in der „Divy-Tradition" der Name ursprünglich *rūpyāvatī* lautete, da auch kein Grund ersichtlich ist, warum jemand absichtlich oder versehentlich das auf Anhieb leichter verständliche und gebräuchlichere *rūpa-* zu dem schwierigeren *rūpya-* geändert haben sollte.

Für die Annahme, daß die überlieferten Sanskrit-Fassungen letztlich auf eine mittelindische Version zurückgehen, spricht auch noch ein weiteres Indiz. Im Divy und in der HJM lautet die männliche Form des Namens, den der Bodhisattva nach seiner Umwandlung in einen Mann erhält, im Nominativ *rūpāvataḥ* bzw. *rūpyāvataḥ*,[15] was auf einen mittelindischen Stamm *-vanta* hindeutet,[16] denn die im klassischen Sanskrit eigentlich zu erwartende Form müßte ja **rūpāvān* bzw. **rūpyāvān* lauten. Bei Kṣemendra finden wir demgegenüber die „klassische" Form *rukmavān*,[17] was wiederum auf eine eigenständige Tradition der Übersetzung ins Sanskrit hinzuweisen scheint.

Nun stellt sich die Frage, ob sich die „wörtliche" Bedeutung der verschiedenen Namensformen mit dem Charakter der Heldin in Verbindung bringen läßt, da ja grundsätzlich mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß ein Eigenname in einer Geschichte mit

---

[11] Vgl. PISCHEL 1900: § 90; VON HINÜBER 2001: § 110.

[12] Diese Beispiele werden von Hemacandra *ad* II.99 und Trivikrama *ad* 1.4.92 neben anderen aufgeführt.

[13] Die zu erwartende Namensform *rūāvaī* (Skt. *rūpāvatī*) läßt sich im *Ṭhānaṅga* des Jaina-Kanons belegen, vgl. SHETH 1963: 715.

[14] Vgl. BÖHTLINGK/ROTH 1868–71: 426 s. v. *rūpavant*; Jambhaladattas *Vetālapañcaviṃśati*, 21. Kathā (S. 112.3,12,15–6,17,20,22,25–6; 114.24; 116.2,6,17,21,23,26; 118.2,5,9; 122.19,22,23,25,28, 29); weitere Angaben mit Belegstellen bei DIMITROV 2002: Fn. 10.

[15] Z.B. Divy 474.6 bzw. HJM 6.36+ (HAHN 1992: 56.5).

[16] Vgl. PISCHEL 1900: §§ 397 und 601.

[17] Z.B. BAK 51.18d.

Bedacht gewählt worden ist. Skt. *rūpyavatī* heißt wörtlich „Silber Besitzende“,[18] woran sich hier jedoch gar nichts anknüpfen läßt, weil „Silber“ oder „Silbernes“ offenbar nirgends in der Geschichte vorkommt. Das geläufige Adjektiv *rūpavant* bedeutet „eine schöne Gestalt besitzend“; es erscheint damit in seiner weiblichen Form für einen Frauennamen geradezu prädestiniert und ist in der Tat entsprechend beliebt. Nun wird die Heldin zwar als eine besonders schöne Frau beschrieben,[19] so daß der Name Rūpăvatī hier durchaus angemessen ist, was vermutlich auch der Grund ist, warum sich die seltene und hier eigentlich nicht passende Form *rūpyăvatī* teilweise in die auf Anhieb verständliche *rūpăvatī* verwandelte. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Namensform spricht – von der Überlieferungslage einmal ganz abgesehen – jedoch, daß sie für diese Geschichte ganz unspezifisch wäre und zumindest kein zentrales Motiv berührte. Anders ist dies bei der letzten noch verbliebenen Variante, nämlich Kṣemendras *rukmavatī*, was wörtlich „Gold(enes) Besitzende“ bedeutet. Das charakteristischste Motiv unserer Geschichte, wodurch sie sich von allen anderen Erzählungen abhebt, ist zweifellos das Abschneiden und die Hingabe der Brüste. Die alleinige Anführung genau dieses Motivs genügt denn auch in der oben zitierten RP-Strophe, um den Hörern oder Lesern die dazugehörige Geschichte ins Gedächtnis zu rufen. Nun wird das „Busenpaar“ der Heldin in der Strophe u. a. als *kanakābha* „golden scheinend“ oder „goldähnlich“ bezeichnet, was vielleicht kein Zufall ist. Auch in HJM 6.3b werden zunächst die Brüste (*payodharāḥ*) der in dem Land lebenden Frauen *śucicāmīkarakumbhasaṃnibhāḥ* „Töpfen aus reinem Gold gleiche“ genannt. In der Vasantatilakā-Strophe, in der das zentrale Motiv der Geschichte zur Sprache kommt, heißt es dann:

chittvā tataḥ stanayugam niśitena tena
śastreṇa hemakalaśākṛti vāntaraktam |
tasyai dadau yuvataye kṣudupaplutāyai
rūpyāvatī svatanuduḥkham acintayantī || (HJM 6.20)

„Dann, nachdem [sie sie] mit diesem geschärften Messer abgeschnitten hatte, gab Rūpyāvatī die beiden Brüste, die die Form goldener Töpfe hatten [und] aus denen das Blut [bereits] ausgeströmt war, dieser jungen vom Hunger überwältigten Frau, ohne an das Leid ihres eigenen Körpers zu denken.“

---

[18] Die zumindest theoretisch mögliche Alternativbedeutung „eine, die etwas hat, was eine schöne Gestalt besitzt, (nämlich den Körper)“ ist m. E. zu gezwungen und würde auf Sanskrit wohl einfach *rūpavatī* heißen. Doch selbst wenn man eine solche Interpretation des Namens gelten ließe, würde dann eben das unten gegen *rūpavatī* Vorgebrachte auch auf die Form *rūpyavatī* zutreffen.

[19] Vgl. nur das auf Rūpyāvatī bezogene Attribut *prathamayauvanopacīyamānakāntilāvaṇyaśobhā* „[bei der] Liebreiz, Anmut und Glanz durch [ihre] erste Jugendblüte [noch] vermehrt werden“ in HJM 6 (HAHN 1992: 51.10).

Sollte es sich hier um einen bloßen Zufall handeln, daß *in zwei verschiedenen* Texten die Brüste der Heldin ausdrücklich als golden oder goldfarbig beschrieben werden[20] und sich *zugleich* die überlieferten Namensvarianten auf eine mittelindische Form (**ruppăvaī*) zurückführen lassen, die ohne weiteres als „die Goldenes (nämlich goldfarbige oder goldgeschmückte Brüste) Besitzende“ gedeutet werden kann, wie der Name ja auch zumindest in der von Kṣemendra repräsentierten Sanskrit-Tradition tatsächlich verstanden worden ist? Zudem ist hier nicht bloß von *irgendeinem* Attribut des Bodhisattva die Rede, da nun einmal das Abschneiden der Brüste *das* „Erkennungszeichen“ dieser Legende ist. Wenn man nämlich der Heldin einen Namen geben wollte, der – wie es für weibliche Eigennamen typisch ist – ihre schöne Gestalt hervorheben und zugleich auf ein für die Handlung entscheidendes körperliches Merkmal abheben sollte, bot sich die Schönheit ihrer Brüste geradezu an. Auch erscheint das Opfer der Brüste so noch schmerzlicher.

Der Ursprung der verschiedenen Fassungen dürfte also eine mittelindische Legende gewesen sein, in der die Heldin *Ruppăvaī hieß. In der einen Tradition hat das zu der naheliegenden und lautgesetzlich möglichen, aber falschen Sanskritisierung *rūpyăvatī* geführt. Ob Haribhaṭṭa direkt auf einer mittelindischen Vorlage beruht oder bereits eine Sanskrit-Fassung kannte, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls heißt die Heldin bei ihm Rūpyāvatī. Auch in der Divy-Überlieferung scheint mir die Form *rūpyāvatī* aus textkritischen Gründen – vorbehaltlich einer noch zu erstellenden Stemmatik der Handschriften – einstweilen vorzugswürdig zu sein. Im Falle Kṣemendras muß ebenfalls offenbleiben, ob ihm eine mittelindische oder eine Sanskrit-Fassung zur Verfügung stand; nur so viel scheint festzustehen, daß Kṣemendra, sollte er von der „Divy-Tradition“ in irgendeiner Weise beeinflußt sein, auch andere – mittelindische oder auf mittelindische Vorlagen zurückgehende – Quellen benutzt haben muß, weil sonst nicht einzusehen ist, was ihn zu der Namensform *rukmavatī* veranlaßt haben könnte. Nach unserer Rekonstruktion handelt es sich hingegen um die korrekte Sanskrit-Übersetzung der mittelindischen Form **ruppăvaī.*

Hinsichtlich der Form des Namens bleibt lediglich die Frage, ob **ruppavaī* oder **ruppāvaī* als ursprünglich anzusehen ist, was nicht sicher entschieden werden kann. Das lange *-ā-* in *ruppā-* kann als „Dehnungs-*ā*“ erklärt werden, wie es besonders in Namen – wohl aus Gründen des Wohlklangs und der Rhythmik – vorkommt.[21] Wenn man annehmen dürfte, daß die „HJM/Divy-Tradition“ dem mittelindischen Ursprung lautlich und

---

[20] Wie das der Erde (*bhūmi* bzw. *pr̥thivī*) in der *Atharvavedasaṃhitā* (XII.1.6b und 26c) beigelegte Attribut *híraṇyavakṣas* zu verstehen ist, wird kontrovers diskutiert; vgl. KÖLVER 1977: 344 ff., bes. 347–349 (etwa „mit Goldadern versehen“), und KIEHNLE 1979: 110–119, bes. 115 f. (etwa „in deren Brust Gold ist“), und (explizit gegen KÖLVER 1977) 241; zu dem im *R̥gveda* belegten, stets auf die Maruts bezogenen Kompositum *rukmávakṣas* („Gold[schmuck] auf der Brust tragend“) s. KÖLVER 1977: 357–359, und KIEHNLE 1979: 115.

[21] Vgl. Pāṇini 6.3.120; WACKERNAGEL/DEBRUNNER 1954: § 711, bes. b–c.

morphologisch relativ nahe geblieben ist, was sich ja auch in der Sanskritisierung des männlichen Namens *rūp(y)āvata* (statt **rūp(y)āvant*) widerspiegeln könnte, während die „BAK-Tradition" in erster Linie eine an den Normen des klassischen Sanskrits orientierte korrekte Sanskritübersetzung repräsentiert (vgl. die männliche Form *rukmavant*) und *rukmavatī* schlicht der im Sanskrit üblichen Form des Namens entspricht, dann scheint unter diesem Gesichtspunkt etwas mehr dafür zu sprechen, in **ruppāvaī* die archetypische Form der bekannten Überlieferung zu vermuten.

Daß eine mittelindische Vorlage den Ausgangspunkt für verschiedene Sanskrit-Rezensionen bilden kann, ist im übrigen in der indischen Literatur nicht ohne Beispiel. Michael HAHN, dem diese Aufsatzsammlung der Marburger Indologen und Tibetologen gewidmet ist, hat bereits im Jahre 1974 in seinem *Lokānanda*-Buch die Vermutung geäußert, daß Candragomins Schauspielfassung der Maṇicūḍa-Legende auf einer mittelindischen Version beruht, wobei ebenfalls die in den einzelnen Rezensionen der Legenden auftretenden unterschiedlichen Namensformen – Rayaṇāvatī und *Ratnāvalī bzw. *Rayaṇāvalī[22] – die entscheidende Rolle spielten.[23] Die vorliegenden Zeilen verstehen sich deshalb als bescheidener Versuch, diese Anregung für eine weitere Geschichte fruchtbar zu machen. Damals führte HAHN aus, daß es sich bei der im Pariser Manuskript des *Svayaṃbhūpurāṇa* ständig gebrauchten Prakritform Rayaṇāvatī (v. l. Ayaṇāvatī) „um eine unvollkommene Restitution der Prakritform Rayaṇāvalī oder Raaṇāvalī handeln [dürfte], denn Ratnāvalī lautet der Name der Vidyādharī im Lokānanda."[24] Vor dem Hintergrund der oben rekonstruierten Form **ruppāvaī* kommt nun noch eine weitere Möglichkeit in den Blick: Wenn wir annehmen, daß die Vidyādharī der Maṇicūḍa-Geschichte ursprünglich den Prakrit-Namen **rayaṇāvaī* trug, könnten wir die Form *rayaṇāvatī* darauf unmittelbar zurückführen, während **ratnāvalī* analog zu *rūpyāvatī* als inhaltlich falsche Übersetzung ins Sanskrit anzusehen wäre. Dafür spricht auch, daß bei der Form *rayaṇāvatī* kaum einzusehen wäre, warum mittelindisches **-āvalī* in einem Sanskritisierungsversuch zu *-āvatī* hätte werden sollen. Umgekehrt könnte die Übersetzung **ratnāvalī* möglicherweise dadurch mitbedingt sein, daß das *-ā-* in **rayaṇāvaī* nicht als „Dehnungs-*ā*" angesehen, sondern als Ergebnis eines Vokalsandhis fehlgedeutet wurde.

---

[22] Da das indische Original bislang verschollen und uns das Schauspiel nur in seiner tibetischen Übersetzung zugänglich ist, müssen diese beiden Namensformen aus tib. *rin chen phreṅ ba ma* rekonstruiert werden.

[23] Vgl. HAHN 1974: 18–24; dazu auch STEINER 1997: 27, Fn. 4.

[24] HAHN 1974: 22.

BIBLIOGRAPHIE

Atharvavedasaṃhitā

Atharva Veda Sanhita. Hrsg. von R. Roth und W. D. Whitney. 2. verbesserte Auflage besorgt von Max Lindenau. Berlin 1924.

BÖHTLINGK, Otto/ROTH, Rudolph

1868-71 *Sanskrit-Wörterbuch*. 6. Theil. St. Petersburg. Neudruck: Delhi 1990.

COWELL, E. B./NEIL, R. A. - s. *Divyāvadāna*

DIMITROV, Dragomir

2002 „Some Remarks on the *Rūpyāvatyavadāna* of the *Divyāvadāna(mālā)*", in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg. (Indica et Tibetica). [im Druck]

Divyāvadāna

1886 *The Divyâvadâna*. A Collection of Early Buddhist Legends. Now first ed. from the Nepalese Sanskrit MSS. in Cambridge and Paris by E. B. Cowell and R. A. Neil. Cambridge.

ENSINK, Jacob

1952 *The Question of Rāṣṭrapāla*. Translated and Annotated. Zwolle.

FINOT, L. - s. *Rāṣṭrapālaparipṛcchā*

HAHN, Michael

1974 *Candragomins Lokānandanāṭaka*. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt. Ein Beitrag zur klassischen indischen Schauspieldichtung. Wiesbaden. (Asiatische Forschungen. 39).

1992 *Haribhaṭṭa and Gopadatta. Two Authors in the Sucession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of their Jātakamālās*. 2nd ed. Thoroughly revised and enlarged. Tokyo. [[1]1977]. (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. I).

Hemacandra

Hemacandra's Grammatik der Prâkritsprachen (Siddhahemacandram Adhyâya VIII). Mit kritischen und erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Richard Pischel. I. Theil. Text und Wortverzeichnis. Halle 1877. Neudruck: Osnabrück 1969.

HIKATA, Ryūshō

1978 *Addendum. A Complete List of References Concerning Jātakas*. Revised and enlarged edition. Tokyo. [[1]1954]. [Addendum zu Ryūshō HIKATA: *A Historical Study of the Thoughts in Jātakas and the Similar Stories*. Tokyo 1954. (Oriental Library Series A. 35)].

VON HINÜBER, Oskar

2001 *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. 2., erweiterte Auflage. Wien. [[1]1986]. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 467; Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens. 20).

Jambhaladatta

Jambhaladatta's Version of the Vetālapañcaviṅśati. A Critical Sanskrit Text in Transliteration, with an Introduction, and English Translation. By M. B. Emeneau. New Haven, Connecticut 1934. (American Oriental Series. 4).

KIEHNLE, Catharina

1979 *Vedisch ukṣ und ukṣ/vakṣ*. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen. Wiesbaden. (Alt- und Neu-Indische Studien. 21).

KLAUS, Konrad

2002 „Metrische und textkritische Untersuchungen zur *Rāṣṭrapālaparipṛcchā* (I. Die alten Āryā-Strophen)", in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg. (Indica et Tibetica). [im Druck]

KÖLVER, Bernhard

1977 „Ai. *vákṣas-* und Verwandtes", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Band 127, S. 344-368.

Kṣemendra

Avadāna Kalpalatā. With its Tibetan version. Ed. by Sarat Chandra Das and Paṇḍit Harimohan Vidyābhūṣaṇa. 2 vols. Calcutta 1888-1913. (Bibliotheca Indica. 124).

Avadāna=Kalpalatā of Kṣemendra. Ed. by P. L. Vaidya. 2 vols. Darbhanga 1959. (Buddhist Sanskrit Texts. 22. 23.).

LE COQ, Albert von/WALDSCHMIDT, Ernst

1928 *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien.* VI. Neue Bildwerke II. Mit einem Beitrag über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha. Berlin. (Ergebnisse der Kgl. Preußischen Turfan Expeditionen). Neudruck: Graz 1975.

PISCHEL, Richard

1900 *Grammatik der Prakrit-Sprachen.* Straßburg. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I.8). Nachdruck: Tokyo 1977.

Rāṣṭrapālaparipṛcchā

Rāṣṭrapālaparipṛcchā. Sūtra du Mahāyāna. Publié par L. Finot. St.-Pétersbourg 1901 (Bibliotheca Buddhica. 2). Reproduction photoméchanique: 's-Gravenhage 1957. (Indo-Iranian Reprints. II).

SHETH, Hargovind Das Trikam Chand

1963 *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo.* A comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references. Vārāṇasī. Reprint of the 2nd edition: Delhi 1986. [[1]1928].

SIEG, Emil/SIEGLING, Wilhelm (Hrsg.)

1921 *Tocharische Sprachreste.* I. Bd. Die Texte. A. Transcription. Berlin und Leipzig. (Königlich Preußische Turfanexpeditionen).

STEINER, Roland

1997 *Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel.* Swisttal-Odendorf. (Indica et Tibetica. 31).

Trivikrama

Prakrit Grammar of Trivikrama. With his own commentary or Prākṛta-Śabdānuśāsanam savṛttikam. Critically Edited with Various Readings, an Introduction and Appendices etc. by P. L. VAIDYA. Sholapur 1954. (Jīvarāja Jaina Granthamālā. 4).

Vararuci

The Prákṛita-Prakáśa: or, the Prákṛit Grammar of Vararuchi, with the commentary (Manoramá) of Bhámaha. The first complete edition [...] by Edward Byles Cowell. Hertford 1854. Reprint: Osnabrück 1976.

WACKERNAGEL, Jakob/DEBRUNNER, Albert

1954 *Altindische Grammatik.* Bd. II.2: Die Nominalsuffixe. Von Albert Debrunner. Göttingen.

Die Parikathā als literarisches Genre*

Nicola WESTERMANN

Als Siglinde DIETZ die in der Abteilung *Sprin yig* des tibetischen Tanjur überlieferten (Pari)kathās zum ersten Mal im Rahmen ihrer 1984 erschienenen Dissertation über die buddhistische Briefliteratur Indiens in einem Überblick einem breiten Publikum vorstellte, waren mit der *Ratnāvalī* und der *Bhavasaṃkrāntaparikathā* des Nāgārjuna sowie der *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* des Āryaśūra nur drei der insgesamt sechzehn überlieferten Werke veröffentlicht.[1] In Kürze werden weitere Publikationen von Parikathās erscheinen, die dazu beitragen, ein genaueres Bild dieser Lehrschriften zu zeichnen. Es handelt sich um die *Dānaparikathā* des Nāgārjuna und die *Śīlaparikathā* des Vasubandhu, die nebst Kommentar von Michael HAHN und Naoki SAITO herausgegeben werden[2], sowie die *Kaliyugaparikathā*[3] und die *Caturviparyāsajihāsākathā*[4] des Mātṛceṭa, die in einer Übersetzung

---

* Dieser Beitrag soll nur einige vorläufige Überlegungen zu dem genannten Thema enthalten, da eine abschließende Betrachtung erst dann möglich sein wird, wenn auch die bisher noch unveröffentlichten Parikathās aus dem tibetischen Tanjur erschlossen sind. Der Forschungsschwerpunkt der Autorin bedingt zudem, daß einzelne Parikathās ausführlicher behandelt werden als andere. Meinen herzlichen Dank möchte ich an dieser Stelle all jenen ausdrücken, die meine bisherige Beschäftigung mit den Parikathās unterstützt haben. Dieser gilt insbesondere Herrn Prof. Dr. Michael Hahn, der mein Interesse für diesen Zweig buddhistischer Literatur geweckt und meine Arbeit mit wertvollen Hinweisen und wohlmeinender Kritik gefördert hat. Besonderer Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Bhikkhu Pāsādika (Arolsen), Herrn Dr. Roland Steiner, Frau Dr. Ulrike Roesler und Herrn Prof. Dr. Konrad Klaus (Bonn) sowie Herrn Dragomir Dimitrov M.A. und Herrn Dr. Sven Bretfeld (Göttingen) für zahlreiche Anregungen und die Vermittlung wichtiger Materialien.

[1] Für bibliographische Angaben vgl. DIETZ 1984: 93f. Nachzutragen ist an dieser Stelle eine Publikation von N. Aiyaswami SASTRI, *Bhavasaṅkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasaṅkrānti Śāstra. With the Commentary of Maitreyanātha.* [...] Adyar Library 1938. In dieser Ausgabe, die auf den Tanjur-Versionen von Narthang und Peking beruht, behandelt SASTRI die *Bhavasaṃkrāntaparikathā* gemeinsam mit der *Bhavasaṃkrānti*, einer in der Abteilung *Dbu ma* überlieferten, ebenfalls Nāgārjuna zugeschriebenen Parallelversion dieses Textes, sowie der sich unmittelbar anschließenden *Bhavasaṃkrāntiṭīkā* des Maitreyanātha und einem in der Abteilung *Mdo* des Kanjur überlieferten gleichnamigen Sūtra. Eine Besprechung der Monograhie verfaßte E. H. JOHNSTON für das *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1941: 170–171. Christian LINDTNER ging kurz auf diese Veröffentlichung ein (LINDTNER 1987: 13, Fn. 19).

[2] HAHN/SAITO 2002.

[3] DIETZ 2000.

[4] DIETZ 2002.

von Siglinde DIETZ vorliegen. Drei weitere Parikathās werden zur Zeit von mir im Rahmen einer Magisterarbeit bearbeitet: Es sind dies die *Svapnacintāmaṇiparikathā* des Nāgārjuna sowie die *Saptaguṇaparivarṇanākathā* und die *Saṃbhāraparikathā* des Vasubandhu.[5] Vor dem Hintergrund dieser hinzugewonnenen Kenntnisse scheint es lohnend, diese sehr heterogene Gruppe von Texten einer erneuten Betrachtung zu unterziehen.

1. DIE PARIKATHĀ IN DER INDISCHEN LITERATUR

Als literarisches Genre ist die Parikathā nur aus dem Bereich der Erzählungsliteratur bekannt. Hier wird sie als eine Unterabteilung der Gattung Kathā beschrieben. Die Kathā, die als Begriff des allgemeinen Sprachgebrauchs zunächst einmal jegliche Art von Erzählungen umfaßt, wird hier von einigen Poetikern in einem engeren Sinne für eine spezielle Form des *kāvya* in Prosaform verwendet. In diesem Zusammenhang bezeichnet sie einen fiktiven Roman ohne Kapiteleinteilung (*ucchvāsa*), der den stilistischen Ansprüchen der Kunstdichtung genügen muß, und wird zur Unterscheidung von einer anderen Form des *kāvya*, der Biographie (*ākhyāyikā*), gebraucht. Als herausragende Beispiele dieses Typus werden Subandhus *Vāsavadatta*[6] und Bāṇas *Kādambarī*[7] genannt.[8] Starke Differenzen gibt es bei der Beschreibung einzelner Unterabteilungen. Dies gilt auch für den Typus der Parikathā. So bezeichnet Namisādhu mit der Parikathā als einer Form des *kṣudrakāvya* eine in Versform verfertigte Kurzfassung einer Erzählung, auf deren Basis eine Geschichte frei erzählt werden kann.[9] Nach Ānandavardhana ist die Parikathā dagegen ein Erzählungszyklus, der auf ausschmückende Elemente verzichtet, nur *ein* Thema oder Lebensziel, wie z. B. *dharma*, behandelt und daher in erster Linie didaktischen Charakter besitzt.[10] Bhoja nennt als Beispiel für die Parikathā eine *Śūdrakakathā*. Über diese *Śūdrakakathā* ist bekannt, daß sie in Prakrit abgefaßte Geschichten zum Thema *kāma* enthielt, die sich um den König Śūdraka rankten.[11]

Nach WARDER könnte diese Form der Parikathā, von der keine Werke überliefert zu sein scheinen, mit der Beschreibung (*nidarśana*) oder der Kurzgeschichte (*khaṇḍa-*

---

[5] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5660, 5663 und 5666.

[6] Hrsg. von GRAY 1913.

[7] Hrsg. von PETERSON 1889.

[8] Vgl. WARDER 1989: 187ff. und LIENHARD 1984: 229ff. Diese Unterscheidung in *kathā* und *ākhyāyikā* wird jedoch beispielsweise von Daṇḍin abgelehnt; vgl. *Kāvyādarśa* 1.23–30 (Ed. DIMITROV 2002).

[9] Vgl. DURGĀPRASĀDA/PARABA 1886: 172. Vgl. dazu ebenso WARDER 1989: 189.

[10] Vgl. dazu INGALLS 1990: 418–422 und WARDER 1989: 193.

[11] Diese anscheinend verlorene *Śūdrakakathā* war möglicherweise von einem Autor namens Pañcaśikha verfaßt. Zu Problemen im Zusammenhang mit deren Identifizierung bzw. Abgrenzung von anderen namensgleichen Kathās vgl. RAGHAVAN 1963: 624, 819–820 und WARDER 1977: 77f.

kathā) verschmolzen sein.[12] Die Jaina-Erzählung *Varāṅgacarita*[13] aus dem 7. Jh., die von ihrem Autor Jaṭāsiṃhanandin als Parikathā oder Dharmakathā bezeichnet wird, ist laut WARDER trotz ihres didaktischen Charakters keine Parikathā, sondern wäre aufgrund ihrer Form eher dem Epos (*sargabandha*) zuzuordnen.[14] WARDER sieht bei der hier dargestellten Form der Parikathā durchaus Ähnlichkeiten mit buddhistischen Erzählungen. Er verweist auf die *Jātaka*-Sammlung des Pāli-Kanons, die eigentlich natürlich zur Kategorie *āgama* zählt. Diese in Versform überlieferten Geschichten bedurften ebenso wie die Parikathās weiterer Ausführungen, die in Form von Prosa-Erzählungen später in den zugehörigen Kommentaren ihren Niederschlag gefunden haben.[15]

Wenn man so möchte, kann man auch zu den buddhistischen Parikathās einige Parallelen ziehen. Diese Werke sind ebenfalls knapp gehaltene Darstellungen nur eines buddhistischen Themas, von denen die Mehrzahl in Versform abgefaßt ist. Unter ihnen sind einige Parikathās tatsächlich mit Erzählungen assoziiert. So entstand auf der Basis der *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* die *Dvāviṃśatyavadānakathā*,[16] welche in 24 Erzählungen insbesondere die Spendenfrömmigkeit illustriert. Auch die *Dānaparikathā*, die einige Strophen mit der *Jātakamālā*[17] des Āryaśūra gemein hat,[18] und die *Vivekakathā*,[19] die zahlreiche Parallelen zu den Legenden Gopadattas aufweist,[20] wären in diesem Zusammenhang zu nennen. Zu anderen Parikathās sind Erläuterungen in Form von Kommentaren abgefaßt worden. So ist als Kommentar zur *Ratnāvalī* die *Ratnāvalīṭīkā*[21] des Ajitamitra und zur *Śīlaparikathā* die *Śīlaparikathāvṛtti* des Prakāśakīrti überliefert. Auch die *Bhavasaṃkrāntaparikathā* ist über den überlieferten Paralleltext mit der *Bhavasaṃkrāntiṭīkā* des Maitreyanātha verbunden.

Strenggenommen scheinen die buddhistischen Parikathās, die ihrer Natur nach kurze Lehrschriften sind, in der indischen Literatur jedoch keine Parallele zu haben. Auch ist die Bezeichnung Parikathā zumindest formal in der buddhistischen Literatur nicht streng festgelegt. Neben den in der Abteilung *Spriṅ yig* des tibetischen Tanjur überlieferten

---

[12] Vgl. WARDER 1989: 194.

[13] WARDER erwähnt die Ausgabe von UPADHYE: *Varāṅgacarita*, ed. by [A. N.] Upadhye, Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā, Bombay 1938 (WARDER 1983: 582). Diese stand mir für die vorliegende Arbeit leider nicht zur Verfügung.

[14] Vgl. WARDER 1983: 148ff.

[15] Vgl. WARDER 1974: 42.

[16] Hrsg. von M. OKADA 1993.

[17] Hrsg. von KERN 1891. Vgl. dazu HANISCH 2000.

[18] Dies hat natürlich Konsequenzen für die Frage der Autorschaft. Vgl. HAHN/SAITO 2002.

[19] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5671.

[20] Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Michael Hahn.

[21] Hrsg. von Y. OKADA 1990.

Parikathās findet sich diese Bezeichnung noch vereinzelt im Zusammenhang mit anderen buddhistischen Werken. Eines dieser Werke ist der *Mahāsūtrasamuccaya*[22] des Atiśa, ein Prosawerk, welches in seiner tibetischen Übertragung in der Abteilung *Dbu ma* des tibetischen Tanjur erhalten ist. Dieses wird im Kolophon als *Mdo sde sna tshogs las btus pa'i gtam* bezeichnet.[23] Ebenso ein singhalesischer Kommentar aus dem 12. Jh., Guruḷagōmīs *Dharmapradīpikāva*.[24] Dieser wird auch als *Bodhivaṃsaparikathā* bezeichnet, da er ausgewählte Worte des *Mahābodhivaṃsa,* der Legende des Bodhibaumes in Ceylon, kommentiert.[25] Bei fortgesetzter Recherche könnte man die Bezeichnung Parikathā sicherlich noch im Zusammenhang mit weiteren Werken nachweisen. Es ist allerdings nicht damit zu rechnen, daß sich dabei ein einheitliches Bild ergibt. Bei den beiden zuvor genannten Werken scheinen sich Parallelen zu unseren Texten insofern zu ergeben, als drei der Parikathās des tibetischen Tanjur stilistisch dadurch aus dem Rahmen fallen, daß sie in einer Art Gelehrtenkommentar in Prosa abgefaßt sind. Es handelt sich hier um die *Aṣṭākṣaṇakathā* des Aśvaghoṣa, die *Satkṛtyadharmavacanasaddharmaśrāvakakathā* des Gopadatta und die *Supathadeśanāparikathā* des Śūra.[26]

2. Parallelen zu anderen Genres: Subhāṣita, Lekha, Nirdeśa

Die unter Betrachtung stehenden Parikathās gehören zum Fundus buddhistischer moralisch-didaktischer Literatur, die reich ist an Maximen und Erzählungen. Ein Genre, zu dem die Gruppe der in Versform verfaßten Parikathās eine besondere Affinität besitzt, ist die indische Subhāṣita-Literatur, die bei den Buddhisten so beliebt war, daß einzelne Werke Einzug in den tibetischen Tanjur gehalten haben.[27] Zwei der dort überlieferten Texte werden sogar dem Madhyamaka-Philosophen Nāgārjuna zugeschrieben. Es sind dies das

---

[22] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5358.

[23] NAUDOUs Rekonstruktion des Sanskrittitels lautet **Sūtrasamuccayaparikathā* (NAUDOU 1980: 235f). Es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, daß *gtam* hier lediglich *kathā* wiedergibt.

[24] WARDER erwähnt die Ausgabe von VIMALAVAṂSA/GUNASENA: *Dharmapradīpikāva*, ed. [by] Vimalavaṃsa, Gunasena, 2nd edn. Colombo 1967 (WARDER 1988: 809). Diese stand mir für die vorliegende Arbeit leider nicht zur Verfügung.

[25] Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Sven Bretfeld. Vgl. dazu auch WARDER 1988: 697.

[26] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5667, 5672 und 5675. Es sei an dieser Stelle kurz angemerkt, daß der Sanskrittitel *Supathadeśanāparikathā* nicht richtig sein kann. Der Kommentar, der gleich zu Beginn den Ausdruck „*legs pa'i lam*" erläutert, gibt eine Erklärung für *lam*, bei der im Sanskritoriginal offensichtlich das Wort *mārga* etymologisierend von √*mṛgay* abgeleitet wurde. Der Titel wird daher eher *Su°* oder *Śreyomārgadeśanāparikathā* o. ä. gelautet haben.

[27] Hier wären z. B. das *Nītiśāstra* des Masūrākṣa, der *Āryakośa* des Ravigupta und die *Śatagāthā* des Vararuci sowie das dem Cāṇakya zugeschriebene *Nītiśāstra* zu nennen, die in der Unterabteilung *Thun moṅ ba lugs kyi bstan chos* der Abteilung *Mdo 'grel* im Tanjur überliefert sind (Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5827, 5823, 5824 und 5826).

Prajñāśataka[28] und der *Prajñādaṇḍa*.[29] Die Nähe der Parikathās zu diesem Genre wird schon in manchen Titeln offenbar: So zum Beispiel bei der *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* oder der *Udānakathā*.[30] Parallelen bietet hier jedoch vor allem der didaktische Charakter vieler Subhāṣitasaṃgrahas, die sich thematisch nach den vier *puruṣārtha*s, *dharma*, *artha*, *kāma* und *mokṣa*, ausrichten.[31] Die Parikathās sprechen zwar überwiegend religiöse Inhalte an, nehmen jedoch gelegentlich auch Bezug zur praktischen Lebensklugheit. So enthält z. B. die *Ratnāvalī* eine Reihe von Strophen, die dieser Kategorie zuzuordnen sind.[32] Auch die *Saptaguṇaparivarṇanākathā* spricht mit dem Streben nach der Erlangung der sieben Vorzüge, nämlich langem Leben, Gesundheit, schöner Gestalt, gutem Geschick, guter Herkunft, Reichtum und Weisheit, nicht eben hohe buddhistische Ziele an. Unter Verwendung der elementaren poetischen Figur des Vergleichs (*upamā*), die auch in der Nīti-Literatur Verwendung findet, wird zu Beginn der Mahnrede auf die Nachteile durch den Mangel jedes einzelnen dieser Vorzüge hingewiesen. Zur Illustration einige Beispiele aus der *Saptaguṇaparivarṇanākathā*:[33]

| *nad med gzugs daṅ skal ba bzaṅ* |
| *rigs nor śes rab phun sum tshogs* |
| *tshe riṅ ba ni med gyur na* |
| *gsad sar phyin pa' i rgyan daṅ 'dra* | 5 |

5d *gsad sar* $D_2G_1G_2N_1N_2Q_1Q_2$: *gsad par* CD_1

[28] Hrsg. von HAHN 1990. Zur Frage der Autorschaft vgl. ebd. S. 13ff sowie HAHN 1993: 31ff.

[29] Hrsg. von CAMPBELL 1919. Eine neue Ausgabe von HAHN befindet sich in Vorbereitung.

[30] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5673.

[31] Auf Parallelen zur Subhāṣita-Literatur durch die Einteilung in diese Themenkreise hat schon S. DIETZ in bezug auf die Briefliteratur hingewiesen (DIETZ 1984: 111, Fn. 280).

[32] Für Beispiele vgl. HAHN 1990: 14ff.

[33] Alle folgenden Zitate aus dem tibetischen Tanjur beruhen auf den bekannten Ausgaben von Cone (C), Derge (D), Ganden (G), Narthang (N) und Peking (Q). Da die fraglichen Texte nicht nur in der Abteilung *Spriṅ yig*, sondern auch noch ein zweites Mal in der Abteilung *Dbu ma* (Ganden, Narthang, Peking) bzw. dem Sonderband *Jo bo 'i chos chuṅ* (Derge) enthalten sind, wird im folgenden in D_1 (*Spriṅ yig*), D_2 (*Jo bo 'i chos chuṅ* bzw. *Dbu ma*) usw. unterschieden.

Für die Kopien des Cone-Tanjurs aus dem Besitz des Indologischen Seminars der Universität Bonn bin ich Herrn Dr. Helmut Eimer zu großem Dank verpflichtet. Für die Texte des Derge-Tanjurs konnte ich *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*, Editor-in-Chief A. W. BARBER, Taiwan 1991 verwenden. Die Textversion des *Jo bo 'i chos chuṅ*-Bandes ist einer Kopie aus dem Privatbesitz von Herrn Prof. Dr. Michael Hahn entnommen. Die Texte des Ganden-Tanjurs wurden mir freundlicherweise von Herrn Dr. Günter Grönbold von der Bayerischen Staatsbibliothek München aus dem Nachdruck der Volksrepublik China von 1988 zugänglich gemacht. Die Texte aus dem Narthang-Tanjur vermittelte mir Herr Dr. Burkhard Quessel von der British Library, dem ich hierfür herzlichst danke. Die Textversion des Peking-Tanjurs konnte ich in dem Nachdruck des Tibetan Tripitaka Research Institute, herausgegeben von Daisetz SUZUKI, Tokyo-Kyoto 1957, einsehen.

| *tshe daṅ gzugs sogs yon tan ni* |
| *'di dag nad med mi ldan na* |
| *don med par ni ñams 'gyur te* |
| *ma niṅ bud med mchog yod mtshuṅs* | 6 |

| *yon tan dpal ldan dri ma med* |
| *rigs ṅan la brten mya ṅan gźi* |
| *bram ze'i chuṅ ma yon tan can* |
| *rigs ṅan lag na gnas daṅ mtshuṅs* | 9 |

9c *yon tan can* $CD_1G_1G_2N_1N_2Q_1Q_2$: *yon tan ldan* D_2

Die Übersetzung lautet:

Gesundheit, eine schöne Gestalt, gutes Geschick,
gute Herkunft, Reichtum und Weisheit in vollkommener Fülle
gleichen, wenn ein langes Leben fehlt, [doch nur]
dem Schmuck [eines zum Tode Verurteilten], der zum Richtplatz geht. ‹ 5 ›

Wenn diese Vorzüge – [wie langes] Leben, [schöne] Gestalt usw. –
nicht mit Gesundheit verbunden sind,
so verfallen [sie] nutzlos; es ist als hätte man
eine schöne Frau, [die] unfruchtbar ist. ‹ 6 ›

Prächtige, makellose Vorzüge sind eine Quelle des Leids,
[wenn] sie auf eine schlechte Herkunft gegründet sind.
Es ist, als ob sich eine Ehefrau aus dem Brahmanenstand,
die mit Vorzügen ausgestattet ist,
in der Hand eines [Mannes] von niedriger Abstammung befände. ‹ 9 ›

Gelegentlich wird in den Parikathās auch aus der Spruchliteratur zitiert. So steht die *Caturviparyāsajihāsaparikathā* in Verbindung mit einigen Strophen des Bhartr̥hari, und die *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* hat eine Strophe mit dem *Prajñādaṇḍa* gemein.[34] Schließlich kann noch angeführt werden, daß gelegentliche Übereinstimmungen auch in bezug auf die Form festzustellen sind. So erscheint der inhaltliche Aufbau der einzelnen Parikathās nicht immer systematisch. In einigen Fällen sind die Strophen in sehr losem Zusammenhang unter einem Thema subsumiert, wie z. B. in der *Vivekakathā*. Hier kann man sicher zu Recht von Einzelstrophen-Dichtungen (*muktaka*) sprechen.

In der Abteilung *Spriṅ yig* des tibetischen Tanjur befindet sich neben den Parikathās auch eine Anzahl von Lekhas (Briefen) und Nirdeśas (Beschreibungen). Diese verschie-

[34] Vgl. DIETZ 2002 sowie ZIMMERMANN 1975: 20f.

denen Texte sind dadurch verbunden, daß sie ihrem Wesen nach Lehrschriften sind, in denen buddhistische Lehrer zu ethischem Verhalten mahnen und dem (in den Parikathās und Nirdeśas nicht explizit genannten) Adressaten religiöse Inhalte eindringlich ans Herz legen.[35] Dabei werden in den Lekhas die Themen stärker als in den Parikathās und Nirdeśas an den Bedürfnissen von Laien ausgerichtet.[36] Die Autorität dieser Werke wird dadurch erhöht, daß diese überwiegend sehr bekannten Persönlichkeiten zugeschrieben sind.[37]

Gelegentlich nehmen die Lekhas direkten Bezug auf die Parikathās und Nirdeśas. So zitiert der *Cittaratnaviśodhanakramalekha* beispielsweise zwei Strophen aus der *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā*, der *Sārasaṃgrahalekha*, der *Cittaratnaviśodhanakramalekha* und der *Putralekha* zahlreiche Strophen aus der *Ratnāvalī* und der *Gurulekha* eine Strophe aus dem *Pañcakāmaguṇādīnavanirdeśa*.[38] Formal unterscheidet sich der Lekha von den Parikathās und Nirdeśas hauptsächlich durch die direkte Anrede des Adressaten und durch eine besondere Anfangs- und Schlußpartie.[39] Einzig die *Ratnāvalī* überschreitet die Grenzen zum Brief deutlich: Zunächst einmal ist sie neben der *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* die einzige Mahnrede, die in mehrere Kapitel eingeteilt ist. Des weiteren enthält sie fünf von sechs Punkten, die die Grundform der Anfangspartie eines Briefes ausmachen, nämlich den Lobpreis des Buddha, die direkte Anrede des Adressaten, die Nennung des Zwecks der Unterweisung, die Erregung des Wohlwollens des Adressaten und die Aufforderung zum Zuhören. Auch enthält sie den für die Anfangsstrophen eines Briefes typischen Bescheidenheitstopos. Von den drei charakteristischen Merkmalen der Schlußpartie eines Briefes besitzt sie den Segenswunsch. Alle anderen Parikathās weisen Übereinstimmungen im Aufbau nur in Einzelfällen auf.[40] Verschiedene in den Briefen verwendete allgemein buddhistische Topoi finden sich ebenfalls in einzelnen Mahnreden. So wird von der Tatsache, daß man durch die Sinnesgenüsse niemals Befriedigung erlangt, auch in der *Caturviparyāsajihāsaparikathā* gesprochen; ebenso wird hier wie auch in der *Anityārthaparikathā*[41] die Unausweichlichkeit von Alter, Krankheit und Tod, die Tatsache, daß der Tod alleine erlitten werden muß, und das Todesleid an sich dargelegt.

Parallelen oder Unterschiede zu den neben den Parikathās ebenfalls im Tanjur enthaltenen Nirdeśas aufzuzeigen gestaltet sich schwierig, da die drei dort überlieferten Werke kaum ausreichen dürften, um charakteristische Merkmale herauszuarbeiten. Dies

---

[35] Vgl. DIETZ 1984: 93.

[36] Vgl. DIETZ 1984: 112.

[37] Die Frage der Autorschaft kann hier nicht erörtert werden. Sie muß vielmehr einer gesonderten Untersuchung der einzelne Werke vorbehalten bleiben.

[38] Für Stellenangaben der nachgewiesenen Zitate vgl. DIETZ 1984: 531f.

[39] Vgl. DIETZ 1984: 108.

[40] Vgl. DIETZ 1984: 106.

[41] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5674.

gilt um so mehr, als zwei der Nirdeśas dasselbe Thema in übereinstimmender Weise behandeln. Generell läßt sich sagen, daß offensichtlich auch die äußere Form der Nirdeśas nicht streng festgelegt ist; Prosa- und Versfassungen kommen nebeneinander vor. Des weiteren spielen bei der Wahl der Thematik jeweils bestimmte buddhistische Begriffsreihen eine Rolle, wie etwa im *Daśakuśalakarmapathanirdeśa* und *Pañcakāmaguṇādīnavanirdeśa.*[42] Dabei werden offensichtlich die einzelnen Glieder der Begriffsreihe recht systematisch abgehandelt. Diesbezüglich lassen sich Parallelen zur *Saptaguṇaparivarṇanāparikathā* feststellen, über die dasselbe gesagt werden kann. Im Falle des *Pañcakāmaguṇādīnavanirdeśa* werden außerdem die Lehrinhalte anhand von Tierbeispielen vermittelt, und es wird am Ende ein Fazit gezogen. Hier fühlt man sich an die Tierbeispiele in den Strophen zur Lebensklugheit und an den in der Erzählungsliteratur beliebten Bereich der Fabeln erinnert. Die Verwendung von Tierbeispielen ist aus den Parikathās unbekannt.

3. AUFBAU UND INHALT DER PARIKATHĀS

Der innere Aufbau der Parikathās ist ebenso heterogen wie die abgehandelten Themen. Es hat den Anschein, als ob die Autoren die Freiheit hatten, für die Darstellung ihres Themas die jeweils geeignet erscheinende Form zu wählen. Wie oben beschrieben, zerfallen die Parikathās formal in zwei Gruppen, nämlich dreizehn Parikathās in Versform (hier kann man von einer knappen, gut memorierbaren Zusammenfassung eines Themas in Form einer Mahnrede sprechen) und drei Parikathās in Prosa mit vereinzelten Strophen (hier handelt es sich weniger um eine Rede als um eine systematische Darstellung eines Themas in der Art eines Kommentars). In bezug auf die in Versform abgefaßten Mahnreden läßt sich festhalten, daß nach dem einleitenden Lobpreis Mañjuśrīs oder der drei Kostbarkeiten der ersten Strophe eine besondere Bedeutung zukommt. Hier wird in der Regel das betreffende Thema vorgestellt. Gelegentlich wird dies bereits mit einer Absichtserklärung des Autors, über dieses Thema zu lehren (*Vivekakathā*), oder mit der Aufforderung zum Zuhören (*Caturviparyāsajihāsakathā*) oder zum Handeln (*Saptaguṇaparivarṇanākathā*) verbunden. Bei manchen wird dagegen erst in der zweiten Strophe die Absicht bekundet, das Thema zu erläutern (*Saṃbhāraparikathā*), oder dazu aufgefordert, das Genannte auszuführen (*Dānaparikathā*, *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā*).

Der darauf folgende Hauptteil ist unterschiedlich strukturiert. Hier ist vieles möglich, angefangen von einer Anthologie einzelner Strophen (*Vivekakathā*) über eine reine Beschreibung eines Sachverhalts (*Kaliyugaparikathā*) bis hin zu Belehrungen im eigentlichen Sinne des Wortes. Bei diesen wird in der Regel eine Begründung der in der ersten Strophe getroffenen Aussage geliefert und anhand von Beispielen Nutzen und Schaden im Falle des Befolgens oder Unterlassens des Gesagten dargelegt. In der Schluß-

[42] Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Nr. 5676 und 5678 sowie Nr. 5680.

strophe findet sich häufig eine Art Fazit, das noch einmal auf die Eingangsstrophe bzw. das Thema Bezug nimmt (*Svapnacintāmaṇiparikathā*, *Dānaparikathā*, *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā*, *Kaliyugaparikathā*) und zum Handeln auffordert (*Śīlaparikathā*, *Saṃbhāraparikathā*, *Caturviparyāsajihāsakathā*).

Der inhaltliche Aufbau richtet sich ganz nach dem behandelten Thema, wobei der Autor auch hier große Freiheit hat. Einen guten Überblick über die Themen erhält man bei S. DIETZ.[43] Parikathās, die den Bodhisattva-Pfad lehren, wie die *Svapnacintāmaṇiparikathā* und die *Saṃbhāraparikathā*, widmen sich naturgemäß verschiedenen wichtigen Themen, die die Praxis eines Bodhisattvas betreffen. Diese können variieren und unterschiedlich intensiv behandelt werden. Dazu gehören beispielsweise die spirituelle Familie (*gotra*) als Basis der religiösen Motivation (*Svapnacintāmaṇiparikathā*), die Gleichheit des Selbst und des anderen (*Svapnacintāmaṇiparikathā*), die beiden Ansammlungen (*Saṃbhāraparikathā*), die Entwicklung von Mitgefühl (*Saṃbhāraparikathā*), das Erwecken von Bodhicitta (*Svapnacintāmaṇiparikathā*, *Saṃbhāraparikathā*), die sechs Vollkommenheiten (*Svapnacintāmaṇiparikathā*), die Freude am Verdienst anderer (*Saṃbhāraparikathā*), die vier Grundlagen der Gunstgewinnung (*Saṃbhāraparikathā*) und der Austausch des Selbst und des anderen (*Saṃbhāraparikathā*).

4. DIE ADRESSATEN DER PARIKATHĀS

Allgemein gesprochen sind sämtliche Parikathās *dhārmī kathā*s, also Belehrungen, die sich auf den Dharma beziehen. Dies besagt natürlich nur, daß letztlich alle religiösen Themen abgehandelt werden können, wenn man auch festhalten kann, daß die uns überlieferten Texte überwiegend einführende Themen mit moralischem Impetus und selten philosophische Fragen behandeln. Um Aufschluß darüber zu erhalten, nach welchem didaktischen System diese Belehrungen gegeben wurden, lohnt es sich, eine wiederholt vorkommende Passage des Pāli-Kanons genau zu betrachten. Exemplarisch sei hier eine Stelle aus dem Vinaya zitiert:[44]

> *bhagavā anupubbiṃ kathaṃ kathesi, seyyathīdaṃ – dānakathaṃ sīlakathaṃ saggakathaṃ, kāmānaṃ ādīnavaṃ okāraṃ saṅkilesaṃ, nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi | yadā bhagavā aññāsi yasaṃ kulaputtaṃ kallacittaṃ, muducittaṃ, vinīvaraṇacittaṃ, udaggacittaṃ, pasannacittaṃ, atha yā buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā taṃ pakāsesi – dukkhaṃ, samudayaṃ, nirodhaṃ, maggaṃ |*

---

[43] Vgl. DIETZ 1984: 93ff.

[44] Ed. KASHYAP 1956: 19 (1.9.26). Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. Dr. Bhikkhu Pāsādika.

In dieser Passage wird klar zum Ausdruck gebracht, daß die buddhistischen Belehrungen schrittweise aufeinander aufbauen und sich an den geistigen Voraussetzungen des Adressaten orientieren. Hier wird in gewisser Weise bereits der Stufenpfad gemäß der drei Personen-Lehre vorweggenommen, wie er sich in Atiśas *Bodhipathapradīpa*[45] findet. Dieser erstreckt sich von der allgemeinen Belehrung eines Menschen mit geringer Motivation, der nur nach persönlichem Glück und einer besseren Wiedergeburt strebt, über die Anleitung eines Menschen mit mittlerer Motivation, der die Befreiung der eigenen Person aus dem Kreislauf der Geburten sucht, bis hin zur Unterweisung eines Menschen mit der besten Motivation, der zum Nutzen aller Lebewesen die Erleuchtung zu erlangen wünscht.[46] Die drei Personen-Lehre, zu der sich schon Parallelen im Pāli-Kanon aufzeigen lassen[47], ist auch namhaften buddhistischen Autoren, wie Nāgārjuna und Vasubandhu, denen jeweils mehrere Parikathās zugeschrieben werden, geläufig. So wird diese Lehre beispielsweise in Strophe 55 der *Yuktiṣaṣṭikā* von Nāgārjuna angesprochen.[48] Vasubandhu zitiert eine hierauf bezügliche Strophe im *Abhidharmakośabhāṣya*[49]. Diese Strophe trifft den Kern dieser Lehre so gut, daß sie hier noch einmal angeführt werden soll:

hīnaḥ prārthayate svasaṃtatigataṃ yais tair upāyaiḥ sukhaṃ
madhyo duḥkhanivr̥ttim eva na sukhaṃ duḥkhāspadaṃ tad yataḥ |
śreṣṭhaḥ prārthayate svasaṃtatigatair duḥkhaiḥ pareṣāṃ sukhaṃ
duḥkhātyantanivr̥ttim eva ca yatas tadduḥkhaduḥkhy eva saḥ ||

„Der Geringe sucht mit allen Mitteln sein persönliches Glück;
der Mittelmäßige will das Ende des Leidens, aber kein Glück,
denn dieses birgt Leiden;
der Beste wünscht dadurch, daß er persönlich Leiden auf sich nimmt,
das Glück der anderen und die endgültige Aufhebung ihres Leidens,
denn ihr Leiden ist sein Leiden."[50]

Auf der Basis dieser Klassifizierung von Personengruppen läßt sich letztlich doch eine Aussage darüber treffen, welchen Adressaten der Autor einer Parikathā vor Augen gehabt haben mag. So richtet sich die *Saptaguṇaparivarṇanākathā* beispielsweise eindeutig an einen Menschen mit geringer Motivation. Hier werden als Lohn für sittliches Verhalten und das Aufgeben von Zorn, Neid, Eifersucht und Hochmut ganz klar weltliche Vorzüge

---

[45] Hrsg. von EIMER 1978.

[46] Vgl. SWEET 1996: 229f.

[47] Vgl. Bhikkhu PĀSĀDIKA 1991: 17.

[48] Vgl. Bhikkhu PĀSĀDIKA 1991: 19.

[49] Ed. PRADHAN 1967: 182 (III.94).

[50] Übersetzung von Bhikkhu PĀSĀDIKA 1990: 27.

sowie eine gute Wiedergeburt in Aussicht gestellt. Die *Vivekakathā* schildert hingegen die Vorzüge des Lebens eines Mönches in der Abgeschiedenheit des Waldes. Hier hat der Autor offensichtlich das Hīnayāna-Ideal des Arhats vor Augen gehabt, der mit einem Menschen mit mittlerer Motivation identisch ist. Gleiches scheint für die *Satkr̥tyadharmavacanasaddharmaśrāvakakathā* zu gelten, die den Śrāvaka bereits im Titel trägt. Die *Ratnāvalī*, die *Svapnacintāmaṇiparikathā* und die *Saṃbhāraparikathā* behandeln mit Themen wie der Entwicklung von Bodhicitta und der Ansammlung von Verdienst und Weisheit wiederum wichtige Aspekte der Schulung eines Bodhisattvas. Die *Ratnāvalī*, die den König als Cakravartin anspricht, lehrt in den Strophen 76-100 des zweiten Kapitels die Merkmale eines Mahāpuruṣa. In den Strophen 94-96 des vierten Kapitels wird die drei Personen-Lehre sogar indirekt angesprochen.[51] Die *Svapnacintāmaṇiparikathā* erwähnt in Strophe 1 die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Bodhisattvas (*gotra*). Dieses *gotra* korrespondiert mit dem *śreṣṭha[puruṣa]* in der von Vasubandhu zitierten Strophe.[52]

Nicht immer ist die Zuordnung der Themen zu einer der drei Personen allerdings so eindeutig. So stellen Freigiebigkeit (*dāna*) und Sittlichkeit (*śīla*) natürlich die Grundlage des guten Lebenswandels für alle drei Personentypen dar. In der *Dānaparikathā* wird jedoch erwähnt, daß das Geben die Voraussetzung dafür ist, daß man die zweiunddreißig Merkmale eines Mahāpuruṣa erlangt. Durch die bereits erwähnte Verbindung dieser Mahnrede mit der *Jātakamālā* des Āryaśūra wird die Freigiebigkeit hier außerdem als eine der Vollkommenheiten eines Bodhisattvas (*pāramitā*) ausgewiesen, auch wenn dies in der Mahnrede nicht explizit thematisiert wird. In der *Śīlaparikathā* wird eher ein Mensch mit geringer oder mittlerer Motivation angesprochen. In Strophe 10 ist von der Sittlichkeit gemäß des Vinaya die Rede, und in der Schlußstrophe wird als gute Folge des sittlichen Verhaltens die Überwindung von Alter, Krankheit und Tod genannt. Der Autor des dazugehörigen Kommentars hat hingegen offensichtlich einen Menschen mit der besten Motivation vor Augen, da er die Vollkommenheiten eines Bodhisattvas und den Stufenpfad erwähnt. Man kann mithin sagen, daß sich die Verschiedenartigkeit der Parikathās u. a. aus den unterschiedlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten der potentiellen Adressaten erklärt.[53]

---

[51] Vgl. hierzu Bhikkhu PĀSĀDIKA 1991: 19.

[52] Vgl. Bhikkhu PĀSĀDIKA 1991: 18.

[53] Mit dieser Auffassung weiche ich von der von S. DIETZ vertretenen Theorie ab, die Parikathās seien im Gegensatz zu den Lekhas ohne Rücksicht auf einen eventuellen Adressaten geschrieben (DIETZ 1984: 111). Sie begründet ihre Aussage damit, daß auf diese Weise der unterschiedliche Schwierigkeitsgrad des leicht verständlichen *Suhr̥llekha* und der im Vergleich dazu schwerer verständlichen *Ratnāvalī* mit ihren philosophischen Passagen zu erklären sei. Der jeweils unterschiedliche Schwierigkeitsgrad der Parikathās selbst verbietet es jedoch, hier zu generalisieren. Auch kann das von ihr angeführte Argument mit Verweis auf *Mūlamadhyamakakārikā* 24.8-12 entkräftet werden. Hier weist Nāgārjuna darauf hin, daß die höchste Wahrheit für den, der nicht in der Lage ist, sie zu verstehen, wie eine giftige Schlange sei. Dies gibt zu der Vermutung Anlaß, daß Nāgārjuna nicht nur für den *Suhr̥llekha*, sondern auch für die *Ratnāvalī* die Möglichkeiten des (der) potentiellen Adressaten berücksichtigt hat.

5. Einordnung einiger Parikathās durch die tibetische Tradition

Von der tibetischen Tradition werden zwei Parikathās, nämlich die *Ratnāvalī* und die *Svapnacintāmaṇiparikathā*, als indische Vorläufer des tibetischen *Blo sbyoṅ*-Genres eingeordnet. Dieses Genre ist eng mit dem *Lam rim*-Genre verwandt und hat die Entwicklung einer altruistischen Geisteshaltung als Hauptanliegen.[54] In einer tibetischen Doxographie, dem *Grub mtha'* des Thu'u bkwan Blo bzaṅ chos kyi ñi ma aus dem Jahre 1802, werden beide Werke diesbezüglich in einem Atemzug mit dem *Bodhicaryāvatāra*[55] und dem *Śikṣāsamuccaya*[56] des Śāntideva genannt.[57] Allein die Nähe zu diesen bedeutenden Werken läßt auch auf ein kleines Werk wie die *Svapnacintāmaṇiparikathā* etwas Glanz fallen. Tatsächlich wird sowohl in der *Svapnacintāmaṇiparikathā* als auch im *Bodhicaryāvatāra* ein ganz ähnlicher Ton angeschlagen. Auch die Aussagen, die getroffen werden, stimmen in wichtigen Bereichen überein. Zentral ist beispielsweise die Vorstellung der „Gleichheit des Selbst und des anderen“ (*parātmasamatā*), die sowohl in der *Svapnacintāmaṇiparikathā* als auch im *Bodhicaryāvatāra* angesprochen wird. Hier ein Beispiel (*Bodhicaryāvatāra* VIII.90)[58]:

parātmasamatām ādau bhāvayed evam ādarāt |
samaduḥkhasukhāḥ sarve pālanīyā mayātmavat ||

„Zuerst betrachte man sorgfältig in folgender Weise
die Gleichheit des anderen und des Selbst:
Alle haben das gleiche Leid und das gleiche Glück.
Ich muß sie beschützen wie mich selbst.“[59]

Man vergleiche (*Svapnacintāmaṇiparikathā* 2):

| *bdag daṅ sems can thams cad bde sdug mtshuṅs* |
| *bde sdug mtshuṅs pa can ni gñen yin na* |
| *bdag gis de dag rab tu spaṅs nas kyaṅ* |
| *mya ṅan 'das par 'jug par mi rigs so* |

2c *gis* $CD_1D_2G_2N_2Q_2$: *gi* $G_1N_1Q_1$; **2d** *'jug par* $D_2G_2N_2Q_2$: *'jug pa* $CD_1G_1N_1Q_1$

---

[54] Mehr Informationen zu diesem Genre findet man bei SWEET 1996: 244ff.

[55] Hrsg. von VAIDYA 1960.

[56] Hrsg. von BENDALL 1957.

[57] Vgl. Ed. Nawang GELEK DEMO 1969, fol. 10 a1 (gemäß Randtitel Abt. *Bka' gdams*). Den Hinweis auf diese Doxographie verdanke ich Frau Dr. Ulrike Roesler.

[58] Ed. VAIDYA 1960: 155.

[59] Übersetzung von STEINKELLNER 1997: 102.

Wenn [erstens] Glück und Leid [für] mich und alle Lebewesen gleich sind,
[und zweitens] die, die Glück und Leid [mit mir] teilen, [wie] Verwandte sind,
[dann] ist es nicht angemessen, diese [Lebewesen] schnöde im Stich zu lassen
[und] in das Nirvāṇa einzutreten.

Der Gedanke der „Gleichheit des Selbst und des anderen", der eng verwandt ist mit dem „Austausch des Selbst und des anderen" (*parātmaparivārtana*), ist auch in der *Blo sbyoṅ*-Tradition eine zentrale Idee und hat sich hier in der Praxis des „Gebens und Nehmens" (*gtoṅ len*) niedergeschlagen.[60] Eine weitere Aussage, die in der *Svapnacintāmaṇiparikathā* und im *Bodhicaryāvatāra* große Ähnlichkeit hat, betrifft die Bedeutung, die den Lebewesen beigemessen wird. Die folgenden Beispiele sollen dies veranschaulichen. Hier zunächst die Stelle aus dem *Bodhicaryāvatāra* (VI.112, 113):[61]

sattvakṣetraṃ jinakṣetram ity ato muninoditam |
etān ārādhya bahavaḥ saṃpatpāraṃ yato gatāḥ ||

sattvebhyaś ca jinobhyaś ca buddhadharmāgame same |
jineṣu gauravaṃ yadvan na sattveṣv iti kaḥ kramaḥ ||

„Deshalb hat der Weise erklärt, daß die Wesen das eine Feld
[des Verdienstes] sind, die Sieger [über das Leid] das andere;
denn viele haben dadurch, daß sie diese [beiden] hochhalten,
die äußerste Seligkeit erreicht."

„Wenn man durch die Wesen wie durch die Sieger in gleicher Weise
die Eigenschaften der Buddhas erlangt,
wozu dann die Abstufung,
daß man den Wesen nicht die gleiche Ehrerbietung erweist wie den Siegern?"[62]

Man vergleiche die folgende Stelle in der *Svapnacintāmaṇiparikathā* (Strophen 27, 28):

| maṅ po gaṅ dag brten pas grub pa ni |
| thob pa de ltar sems can de dag yin |
| sems can de dag las ni źiṅ gźan pa'i |
| grub pa'i źiṅ ni 'gro ba na yod med |

27a *brten* CD_1D_2: *rten* $G_1N_1Q_1$: *bsten* $G_2N_2Q_2$; **27b** *de dag yin* $CD_1D_2G_1N_1Q_1$: *de ltar yin* $G_2N_2Q_2$; **27c** *de dag* $CD_1D_2G_1N_1Q_1$: *de ltar* $G_2N_2Q_2$

[60] Eine kurze Beschreibung dieser Praxis findet sich bei SWEET 1996: 250.

[61] Ed. VAIDYA 1960: 110.

[62] Übersetzung von STEINKELLNER 1997: 76f.

| *'di dag yid bźin nor bu ste* |
| *bum pa bzaṅ yin 'dod 'jo'i ba* |
| *de'i phyir lha daṅ bla ma bźin* |
| *de dag brten par bya ba yin* |

28c *de'i* CD_1D_2: *de* $G_1G_2N_1N_2Q_1Q_2$; **28d** *brten* D_2: *sten* CD_1: *rten* $G_1N_1Q_1$: *bsten* $G_2N_2Q_2$; *bya ba* $D_2G_1G_2N_1N_2Q_1Q_2$: *byed pa* CD_1

Eine freie, tentative Übersetzung dieser im Tibetischen teilweise schwer zu konstruierenden Strophen lautet:

Es sind folglich die zahlreichen Lebewesen,
dank deren Unterstützung man die Vollkommenheit erlangt.
Es existiert in der Welt kein besseres Feld der Vollendung
als das Feld „Lebewesen".

Diese sind ein Wunschjuwel, ein Glückstopf,
eine wünschegewährende Kuh.
Daher muß man sich auf sie stützen
wie [auf] einen Gott und einen Lehrer.[63]

Diese Einordnung der *Ratnāvalī* und der *Svapnacintāmaṇiparikathā* durch Thu'u bkwan ließe sich auf andere Parikathās, die sich mit dem Bodhisattva-Pfad befassen, ausdehnen. Hier ist vor allem die *Saṃbhāraparikathā* zu nennen.

BIBLIOGRAPHIE

BENDALL, Cecil
1957 *Çikshāsamuccaya*. A compendium of Buddhist teaching compiled by Çāntideva chiefly from earlier Mahāyāna-Sūtras. Edited by Cecil Bendall. (Photomechanic Reprint) 's-Gravenhage 1957 [[1]1902].
CAMPBELL, W. L.
1919 *She-rab dong-bu or Prajnya Danda by Lu-trub (Nagarjuna)*. Edited and translated by W. L. Campbell. Calcutta 1919.
DAYAL, Har
1932 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. By Har Dayal. London 1932.
DIETZ, Siglinde
1984 *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert von Siglinde Dietz. Wiesbaden 1984. (Asiatische Forschungen, 84).
2000 „Mātr̥cetas Kaliyugaparikathā", in: *Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette*. Herausgegeben von Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker M. Tschannerl. Swisttal-Odendorf 2000. (Indica et Tibetica, 37), S. 173–186.

---

63 Zum Titel *Lha bla ma* (Skt. *Devaguru*) vgl. RUEGG 1995: 23.

2002 „Mātr̥cetas Caturviparyāsajihāsakathā“, in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg 2002. (Indica et Tibetica). [im Druck]

DIMITROV, Dragomir

2002 *Mārgavibhāga* - Die Unterscheidung der Stilarten. Kritische Ausgabe des ersten Kapitels von Daṇḍins Poetik *Kāvyādarśa* und der tibetischen Übertragung *Sñan ṅag me loṅ* nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes. Von Dragomir Dimitrov. Marburg 2002. (Indica et Tibetica, 40). [im Druck]

DURGĀPRASĀDA/PARABA, Kāśīnātha Pāṇḍuranga

1886 *The Kâvyâlankâra (A Treatise on Rhetoric) of Rudrata. With the Commentary of Namisâdhû.* Edited by Paṇḍita Durgâprasâda and Kâśhînâtha Pâṇduranga Paraba. Bombay 1886. (Kāvyamālā. 2).

EIMER, Helmut

1978 *Bodhipathapradīpa. Ein Lehrgedicht des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) in der tibetischen Überlieferung*. Herausgegeben von Helmut Eimer. Wiesbaden 1978. (Asiatische Forschungen, 59).

GELEK DEMO, Nawang

1969 *Collected Works of Thu'u-bkwan blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma*. Edited and Reproduced by Nawang Gelek Demo with Introduction by E. Gene Smith. Volume II (*kha*). Delhi 1969.

GRAY, Louis H.

1913 *Vāsavadatta. A Sanskrit Romance by Subandhu*. Translated, with an Introduction and Notes by Louis H. Gray. New York 1913. (Indo-Iranian-Series).

HAHN, Michael

1982 *Die Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā. Ein spätbuddhistischer Text zur Verdienstlehre.* Göttingen 1982. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1. Philologisch-historische Klasse. Jahrgang 1982. Nr. 9).

1985 „Vorläufige Überlegungen zur Schulzugehörigkeit einiger buddhistischer Dichter“, in: *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*. Erster Teil. Hrsg. von Heinz Bechert. Göttingen 1985. (Symposien zur Buddhismusforschung, III.1), S. 239-260.

1990 *Hundert Strophen von der Lebensklugheit. Nāgārjunas Prajñāśataka*. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von Michael Hahn. Bonn 1990. (Indica et Tibetica, 18).

1993 „Notes on Buddhist Sanskrit Literature - Chronology and Related Topics“, in: *Studies in Original and Mahāyāna Buddhism*. In Commemoration of late Professor Dr. Fumimaro Watanabe. Ed. by Egaku Mayeda. Volume I. Kyoto 1993, S. 31-58.

HAHN, Michael/SAITO, Naoki

2002 „Dānaparikathā“, in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg 2002. (Indica et Tibetica). [im Druck]

2002 „Vasubandhus Śīlaparikathā und Prakāśakīrtis Vr̥tti“, in: *Bauddhasāhityastabakāvalī. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature*. Ed. by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn and Roland Steiner. Marburg 2002. (Indica et Tibetica). [im Druck]

HANISCH, Albrecht

2000 *Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1-15 von Āryaśūras Jātakamālā*. Marburg. [Unveröffentlichter Dissertationsschrift].

INGALLS, Daniel H. H.

1990 *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Translated by Daniel H. H. Ingalls, Jeffrey Moussaieff Masson, and M. V. Patwardhan. Edited with an introduction by Daniel H. H. Ingalls. Cambridge, Massachusetts and London 1990. (Harvard Oriental Series, 49).

JOHNSTON, E. H.

1941 „N. Aiyaswami Sastri, *Bhavasaṃkrānti Sūtra and Bhavasaṃkrānti Śāstra*“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. London 1941, S. 170-171.

Bhikkhu J. KASHYAP

1956 *The Mahāvagga.* General Editor Bhikkhu J. Kashyap. Bihar 1956. (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series).

KERN, Hendrik

1891 *The Jātaka-Mālā or Bodhisattvāvadāna-Mālā by Āryaçūra.* Edited by Hendrik Kern. Boston, London, Leipsic 1891.

LIENHARD, Siegfried

1984 *A History of Classical Poetry.* Sanskrit-Pali-Prakrit. Wiesbaden 1984. (A History of Indian Literature, 3.1).

LINDTNER, Chrístían

1987 *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna.* By Chr. Lindtner. Delhi [etc.] 1987 [First Published: 1982].

MEADOWS, Carol

1986 *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections: Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa.* By Carol Meadows. Bonn 1986. (Indica et Tibetica, 8).

NAUDOU, Jean

1980 *Buddhists of Kaśmir.* Translation work from French by Brereton and Picron. Delhi 1980.

OKADA, Mamiko

1993 *Dvāviṃśatyavadānakathā. Ein mittelalterlicher buddhistischer Text zur Spendenfrömmigkeit.* Nach zweiundzwanzig nepalesischen Handschriften kritisch herausgegeben von Mamiko Okada. Bonn 1993. (Indica et Tibetica, 24).

OKADA, Yukihiro

1990 *Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 2. Die Ratnāvalīṭīkā des Ajitamitra.* Hrsg. und erläutert von Yukihiro Okada. Bonn 1990. (Indica et Tibetica, 19).

Bhikkhu PĀSĀDIKA

1990 „Zu den Zitaten in Yaśomitra's Abhidharmakośavyākhyā", in: *Ānanda.* Papers on Buddhism and Indology. A Felicitation Volume to Ananda Weihena Palliya Guruge on his sixtieth birthday. Edited by Professor Y. Karunadasa. Colombo 1990, S. 22-32.

1991 „Once Again on the Hypothesis of the Two Vasubandhus", in: *Prof. Hajime Nakamura Felicitation Volume.* Edited by V. N. Jha. Delhi 1991, S. 15-21.

PETERSON, Peter

1889 *Kādamabarī by Bāṇa & his son.* Vol. I Containing the Sanskrit Text. Edited by Peter Peterson. Bombay 1889.

PRADHAN, P.

1967 *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* Edited by P. Pradhan. Patna 1967.

RAGHAVAN, Veṅkaṭarāma

1963 *Bhoja's Śṛṅgāraprakāśa.* By V. Raghavan. Madras 1963.

RUEGG, David Seyfort

1995 *Ordre spirituel et ordre temporel dans la penseé bouddhique de l'Inde et du Tibet.* Par David Seyfort Ruegg. Paris 1995. (Collège de France. Publications de l'Institut de Civilization Indienne, 8.64).

SASTRI, N. Aiyaswami

1938 *Bhavasaṅkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasaṅkrānti Śāstra. With the Commentary of Maitreyanātha.* Restored from the Tibetan and Chinese Versions and edited with the Tibetan Versions and Introduction, etc. By Paṇḍit N. Aiyaswami Sastri. Adyar Library 1938.

STEINKELLNER, Ernst

1997 *Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra).* Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus. Aus dem Sanskrit übersetzt von Ernst Steinkellner. (3. Aufl.) München 1997. (Diederichs Gelbe Reihe, 34).

STERNBACH, Ludwik

1974 *Subhāṣita, Gnomic and Didactic Literature*. Wiesbaden 1974. (A History of Indian Literature, 4.1).

SUZUKI, Daisetz T.

1962 *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*. Kept in the Otani University, Kyoto. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Edited by Daisetz T. Suzuki. Catalogue & Index. Tokyo 1962.

SWEET, Michael J.

1996 „Mental Purification (*Blo sbyoṅ*): A Native Tibetan Genre of Religious Literature", in: *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ed. by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson. Ithaka, New York 1996, S. 244-260.

Tibetan Tripitaka

\- s. SUZUKI, Daisetz T.

UPADHYE, A. N.

1938 *Varāṅgacarita*. Ed. by [A. N.] Upadhye. Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā. Bombay 1938. [mir nicht zugänglich]

VAIDYA, Paraśurāma Lakṣmaṇa

1960 *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Edited by Dr. P. L. Vaidya. Darbhanga 1960. (Buddhist Sanskrit Texts - No. 12).

VIMALAVAṂSA/GUNASENA

1967 *Dharmapradīpikāva*. Ed. [by] Vimalavaṃsa, Gunasena. (2nd Edition) Colombo 1967. [mir nicht zugänglich]

WARDER, Anthony Kennedy

1989 *Indian Kāvya Literature*. Volume One. Literary Criticism. (Revised Edition) Delhi 1989 [1972].

1974 *Indian Kāvya Literature*. Volume Two. Origins and Formation of the Classical Kāvya. Delhi 1974.

1977 *Indian Kāvya Literature*. Volume Three. The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta). Delhi 1977.

1983 *Indian Kāvya Literature*. Volume Four. The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta). Delhi 1983.

1988 *Indian Kāvya Literature*. Volume Five. The Bold Style (Śaktibhadra to Dhanapāla). Delhi 1988.

ZIMMERMANN, Heinz

1975 *Die Subhāṣita-Ratna-Karaṇḍaka-Kathā (dem Āryaśūra zugeschrieben) und ihre tibetische Übersetzung*. Ein Vergleich zur Darlegung der Irrtumsrisiken bei der Auswertung tibetischer Übersetzungen von Heinz Zimmermann. Wiesbaden 1975. (Freiburger Beiträge zur Indologie, 8).

CONTRIBUTORS

Mr Fabio Boccio, MA
boccio@gmx.de

Mr Dragomir Dimitrov, MA
dragomir_dimitrov@hotmail.com

Dr Albrecht Hanisch
hanisch@mailer.uni-marburg.de

Ms Signe Kirde, stud. phil.
kirde@stud-mailer.uni-marburg.de

Bhikkhu Pāsādika (Professor Eckhard Bangert)
pasadika@t-online.de

Dr Ulrike Roesler
roesleru@mailer.uni-marburg.de

Professor Peter Schwieger
schwieger@uni-bonn.de

Dr Jayandra Soni
soni@mailer.uni-marburg.de

Dr Luitgard Soni
soni@mailer.uni-marburg.de

Dr Roland Steiner
steiner@mailer.uni-marburg.de

Ms Nicola Westermann, stud. phil.
westermn@stud-mailer.uni-marburg.de

CONTACT:
Fachgebiet Indologie und Tibetologie
Fachbereich Fremdsprachliche Philologien
Philipps-Universität Marburg
Wilhelm-Röpke-Str. 6F
D-35032 Marburg
Germany

Tel.: +49 6421 282 4741
Fax: +49 6421 282 4995
Internet: *www.staff-mailer.uni-marburg.de/~indology*
E-mail: *indology@mailer.uni-marburg.de*

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

1: Ernst Steinkellner, *Verse-Index of Dharmakīrti's Works* (Tibetan Versions). 1977. XIV, 225 p. vergriffen

2: Lobsang Dargyay, *Die Legende von den Sieben Prinzessinnen (Saptakumārikā Avadāna).* In der poetischen Fassung von Guhyadatta/Gopadatta aufgrund der tibetischen Übersetzung herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. 1978. X, 162 p. vergriffen

3: Piotr Klafkowski, *The Secret Deliverance of the Sixth Dalai Lama, as narrated by Dharmatāla.* Edited from the Hor Chos-'byuṅ and translated into English, with an introduction and comments. 1979. VI, 93 p. vergriffen

4: Gudrun Bühnemann, *Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrti's Sarvajña-siddhi.* 1980. L, 175 p. vergriffen

5: Helmut Tauscher, *Candrakīrti – Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166-226).* 1981. XXVII, 214 p. vergriffen

6: Lobsang Dargyay, *Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me'i rNam thar mdor bsdus bźugs - A Concise Biography of Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me.* 1981. VI,45 p. vergriffen

7: Ernst Steinkellner (Ed.), *Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me'i rNam thar sgo gsum gyi rnam bźag pa Legs bśad rgya mtsho'i rba rlabs.* 1981. 20p. vergriffen

8: Gudrun Bühnemann, *Jitāri: Kleine Texte.* [Description of a manuscript from the Bihar Research Society with 10 small texts of Jitāri, and the edition of the following texts in Sanskrit: Vedāprāmāṇyasiddhi, Sarvajñasiddhi, Nairātmyasiddhi, Jātinirākṛti, *Īśvaravādimataparīkā.] 1982. ²1985. 48 p. € 7,30

9: Josef Kolmaš, *Ferdinand Stoliczka (1839-1874): The Life and Work of the Czech Explorer in India and High Asia.* 1982. XI, 58 p. vergriffen

10: E. Steinkellner / H. Tauscher (Ed.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981*, vol.1, 1983. XX, 479 p. vergriffen

11: E. Steinkellner / H. Tauscher (Ed.), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981*, vol.2, 1983. XII, 334 p. vergriffen

12: Tilman Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier Edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel.* Eingeleitet, ediert und übersetzt. 1984. ²1990. 183 p. € 16,70

13: András Róna-Tas, *Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets.* 1985. 397 p. € 35,60

14: Michael Aris, *Sources for the History of Bhutan.* 1986. 203 p. € 18,20

15: Ernst Steinkellner, *Dharmottaras Paralokasiddhi. Nachweis der Wiedergeburt, zugleich eine Widerlegung materialistischer Thesen zur Natur der Geistigkeit.* Tibetischer Text kritisch herausgegeben und übersetzt. 1986. 57 p. € 5,80

16: Per K. Sorensen, *Candrakīrti – Triśaraṇasaptati. The Septuagint on the Three Refuges.* Edited, translated and annotated. 1986. 89 p. € 8,70

17: David P. Jackson, *The Entrance Gate for the Wise (Section III). Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāṇa and Philosophical Debate.* 2 vols., 1987. 619 p. vergrifffen

18: Michael Torsten Much, *A Visit to Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives at the Bihar Research Society: Texts from the Buddhist Epistemological School.* 1988. 35 p. € 3,80

19: András Róna-Tas, *Mongolisches Lesebuch. Lesestücke in Uigur-Mongolischer Schrift mit grammatikalischen Bemerkungen.* 1988. 65 p. € 7,30

20: Victor Van Bijlert, *Epistemology and Spiritual Authority. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi) vv. 1-7.* 1989. XIII, 191 p. € 16,70

21: Tom J. F. Tillemans and Derek D. Herforth, ***Agents and Actions in Classical Tibetan.*** *The Indigenous Grammarians on* bdag *and* gźan *and* bya byed las gsum. 1989. XXIII, 114 p. € 10,90

22: Helmut Tauscher, ***Verse-Index of Candrakīrti's Madhyamakāvatāra (Tibetan Versions).*** 1989. IX, 71 p. € 9,50

23: David P. Jackson, ***The Early Abbots of 'Phan-po Na-lendra:*** *The Vicissitudes of a Great Tibetan Monastery in the 15th Century.* 1989. 79 p. € 9,50

24: Tom J. F. Tillemans, ***Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti.*** *The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes.* 2 vols. 1990. XXXVI,290; IV,188 p. € 37,80

25: Per K. Sorensen, ***Divinity Secularized.*** *An Inquiry into the Nature and Form of the Songs Ascribed to the Sixth Dalai Lama.* 1990. 466 p. € 34,90

26: Ernst Steinkellner (Ed.), ***Tibetan History and Language.*** *Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday.* 1991. XXXIV, 536 p. € 40,00

27: Shunzo Onoda, ***Monastic Debate in Tibet.*** *A Study on the History and Structures of* bsDus grwa *Logic.* 1992. VI, 254 p. € 24,70

28: Helmut Eimer, ***Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des Tibetischen Kanjur.*** 1992. XL, 202 p. € 24,00

29: Claus Oetke, ***Bemerkungen zur buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden.*** *Dharmakīrtis* sattvānumānam. 1993. 266 p. € 25,50

30: Roy Andrew Miller, ***Prolegomena to the First Two Tibetan Grammatical Treatises.*** 1993. 252 p. € 24,70

31: Takashi Iwata, Prasaṅga ***und*** Prasaṅgaviparyaya ***bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren.*** 1993. 158 p. € 16,00

32: Gudrun Bühnemann, ****Sādhanaśataka and *Sādhanaśatapañcāśikā.*** *Two Buddhist Sādhana Collections in Sanskrit Manuscript.* 1994. 150 p. € 14,50

33: Claus Oetke, ***Studies on the Doctrine of trairūpya.*** 1994. 144 p. € 14,50

34: Jonathan A. Silk, ***The Heart Sūtra in Tibetan.*** *A Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur.* 1994. 205 p. € 21,80

35: Jeffrey D. Schoening, ***The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries.*** 2 vols. 1995. XX, 388; IX, 382 p. € 61,80

36: Helmut Tauscher, ***Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten*** *in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken.* 1995. X, 478 p. € 40,00

37: Chizuko Yoshimizu, ***Die Erkenntnislehre des Prāsaṅgika-Madhyamaka*** *nach dem Tshig gsal stoṅ thun gyi tshad ma'i rnam bśad des 'Jam dbyaṅs bźad pa'i rdo rje. Einleitung, Textanalyse, Übersetzung.* 1996. XXII, 309 p. € 32,00

38: Eli Franco, ***Dharmakīrti on Compassion and Rebirth.*** 1997. 394p. € 34,90

39: Birgit Kellner, ***Nichts bleibt nichts.*** *Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas* abhāvapramāṇa. *Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv. 1647 - 1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā, sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der Indischen Philosophie.* 1997. XXXIII, 154 p. € 16,00

40: ***The Brief Catalogues to the Narthang and the Lhasa Kanjurs.*** *A Synoptic Edition of the* bKa' 'gyur rin po che'i mtshan tho *and the* rGyal ba'i bka' 'gyur rin po che'i chos tshan so so'i mtshan byaṅ dkar chag bsdus pa. Compiled by the members of staff, Indo-Tibetan section of the Indologisches Seminar, Universität Bonn, Issued on the Occasion of Professor Dr. Claus Vogel's sixty-fifth birthday, July 6, 1998. 206 p. € 18,20

41: K. Kollmar-Paulenz / J. S. Barlow (Ed.), ***Otto Ottonovich Rosenberg and his Contribution to Buddhology in Russia.*** 1998. XIII, 81 p. € 10,20

42: Y. Kajiyama, ***An Introduction to Buddhist Philosophy.*** *An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta.* Reprint of the original edition, Kyoto 1966, with corrections in the author's hand. 1998. VII, 173 p. € 16,00

43: Helmut Tauscher (Ed.), ***Phya pa Chos gyi seṅ ge,*** dBu ma śar gsum gyi stoṅ thun. 1999. XXXIII, 146 p. € 16,00

44: Robert Kritzer, ***Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma.*** 1999. IX, 327 p. € 29,80

45: Helmut Eimer, ***The Early Mustang Kanjur Catalogue.*** 1999. 202 p. € 18,20

46: Katia Buffetrille, ***Pèlerins, lamas et visionnaires.*** *Sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains.* 2000. XII, 377 p., 1 carte € 39,20

47: Vincent Eltschinger, **«Caste»** ***et philosophie bouddhique.*** *Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales.* 2000. 204 p. € 18,20

48: Horst Lasic, ***Jñānaśrīmitras Vyāpticarcā.*** *Sanskrittext, Übersetzung, Analyse.* 2000. 190 p. € 17,40

49: Horst Lasic, ***Ratnakīrtis Vyāptinirṇaya.*** *Sanskrittext, Übersetzung, Analyse.* 2000. 95 p. € 8,70

50: David Seyfort Ruegg, ***Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy.*** Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Pt. 1. 2000. XIV, 322 p. € 33,40

51: Vincent Eltschinger, ***Dharmakīrti sur les*** **mantra** ***et la perception du supra-sensible.*** 2001. 166 p. € 16,70

52: Rita Langer, ***Das Bewußtsein als Träger des Lebens.*** *Einige weniger beachtete Aspekte des* viññāṇa *im Pālikanon.* 2001. XII, 89 p. € 11,60